

Die Bedeutung der Verklärungsepisode  
für das lukanische Doppelwerk

Vom Fachbereich Geisteswissenschaften  
der Universität Duisburg-Essen  
zur Erlangung des akademischen Grades

Dr. phil.

genehmigte Dissertation

von  
Christina Pacewicz

aus  
Allenstein (Olsztyn)

1. Gutachter: Prof. Dr. Ulrich Busse

2. Gutachter: Prof. Dr. R. Hoppe

Tag der Disputation: 4. Juli 2008

## INHALTSVERZEICHNIS

I.	Einführung	3
1.	Stand der Forschung	4
1.1	Monographie von J.M. Nützel	4
1.2	Monographie von C. Niemand	10
1.3	Aufsatz von F. Neirynek	13
1.4	Aufsatz von S.R. Garrett	15
1.5	Monographie von M. Öhler	17
1.6	Aufsatz von C. Pacewicz	20
1.7	Aufsatz von A. Standhartinger	20
1.8	Kommentar von F. Bovon	22
1.9	Kommentar von W. Radl	25
1.10	Kommentar von H. Klein	29
2.	Methodische Vorgehensweise und Aufbau der Arbeit	31
II.	Synoptischer Vergleich von 9,28-36 mit Mk 9,2-8	37
III.	Literarische Gattung	59
1.	Einführung in die Problematik	59
2.	Das Schema der Sinaitheophanie, Eljatheophanie und die Verklärungsperikope	61
3.	Motivkomplex Theophanie	66
4.	Apokalyptisches Schema	70
5.	Apokalyptische Motive	73
IV.	Die strukturelle Komposition von LK 9,28-36	80
1.	Einführung	80
2.	Kommunikationsabsichten des Autors mit dem Leser	82
3.	Formale strukturierende Elemente und die Erzählstrategie	86
V.	Kontext und parallele Stellen	96
1.	Die Komposition des Kontextes und parallele Stellen	96
2.	Vergleich von Lk 9,18-27 mit Mk 8,27-9,1	105
3.	Theologische Schwerpunkte des Kontextes	109

VI.	Interpretation	115
1.	Konzentrische Einleitung (V 28)	115
2.	Göttliches Zeichen (V 29)	123
3.	Die Interpretation des Zeichens (VV 30-31)	130
4.	Wendepunkt und menschliches Verständnis des Geschehens (VV 32-33)	146
5.	Göttliches Zeichen (V 34)	157
6.	Die göttliche Interpretation des Zeichens (V 35)	164
7.	Konklusion (V 36)	171
VII.	Das Gebetsmotiv in der lukanischen Verklärungsgeschichte und sein Bezug zum lukanischen Doppelwerk	173
1.	Die Gebetsthematik bei Lukas	173
1.1.	Gebetsnomenklatur bei Lukas	174
1.2.	Lob- und Dankgebete	176
1.3.	Jüdische Gebetstradition	177
1.4.	Sondergutparabel - Gebetsparänese	178
2.	Das Gebetsmotiv in der lukanischen Vorgeschichte	182
3.	Lukanische Gebetsnotizen	186
3.1.	Das Gebet Jesu während der Taufe Jesu (Lk 3,21-22)	186
3.2.	Jesu Beten (Lk 5,16) im Kontext der Heilungen (Lk 5,12-15; 17-26)	190
3.3.	Jesu Beten im Zusammenhang mit der Apostelwahl (Lk 6,12)	194
3.4.	Jesu Beten im Zusammenhang mit dem sogenannten Messiasbekenntnis des Petrus (Lk 9,18)	198
3.5.	Jubelruf Jesu (Lk 10,21f)	202
3.6.	Das Gebet Jesu und die Gebetsunterweisung der Jünger (Lk 11,1-4)	206
3.7.	Jesu Fürbitte für Petrus (Lk 22,32)	210
3.8.	Jesu Gebet auf dem Ölberg (Lk 22,39-46)	213
3.9.	Jesu Gebete am Kreuz (Lk 23,34.46)	217
4.	Der Zusammenhang der Vorgeschichte und der Gebetstexte mit der Verklärungsepisode (Lk 9,28f)	223
VIII.	Das Exodusmotiv	234
IX.	Resümee	248
	Literaturverzeichnis	263

## I. EINFÜHRUNG

In der Auslegungsgeschichte wurde die Verklärungsepisode, die in den synoptischen Evangelien in dreifacher Form (Mk 9,2-10; Mt 17,1-9; Lk 9,28-36) überliefert (Mk 9,2-10; Mt 17,1-9; Lk 9,28-36)<sup>1</sup> wird, öfter in den Fokus der wissenschaftlichen Betrachtung genommen und unter verschiedenen Schwerpunkten untersucht. Dass unterschiedliche Forschungsschwerpunkte gelegt werden, zeigen schon die Monographien von J. Blinzler, J. Höller und E. Dabrowski<sup>2</sup>, die die wesentlichen bis zum Jahr 1939 existierenden Interpretationsversuche zusammenfassen.<sup>3</sup> Eine ausführliche Besprechung der wissenschaftlichen Arbeiten von 1942<sup>4</sup> bis zu den siebziger Jahren findet sich in der Dissertation von J.M. Nützel<sup>5</sup>.

Letzterer weist darauf hin, dass die Arbeit von G.H. Boobyer<sup>6</sup> „einen gewissen Einschnitt in der Auslegungsgeschichte der synoptischen Verklärungserzählungen“<sup>7</sup> bedeutet. „Bis dahin hatte man entweder direkt das Ereignis der Verklärung Jesu zu deuten gesucht, das

---

<sup>1</sup> Außerdem befindet sich im zweiten Petrusbrief (2 Petr 1,16-18) eine Notiz, die von den meisten Exegeten auf die Verklärung bezogen wird. Mehr dazu siehe bei K.H. Schelkle, Petrusbriefe, 198, Anm. 3. Die Motive der Verklärungsgeschichte sind auch in der apokryphen Literatur aufgenommen und umgestaltet. In ApkPet 15-17 werden sie zu einer Himmelfahrtsgeschichte verarbeitet und weitgehend im parallelen Akhimfragment (1-20) zu einer Offenbarung der Herrlichkeit der Gerechten im Paradies. Die Texte ApkPet 15-17 und Akhimfragment (1-20) finden sich bei Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphe II, 480-483. In der Acta Petri 20 (Text bei Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphe II, 207f) dient die Verklärung der Enthüllung der wahren Identität Jesu. In der ActJoh 90 wird von zwei Metamorphosen Jesu berichtet (Text bei Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphe II, 151f). In der ActThom 143 (Text bei Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphe II, 363f) befindet sich nur eine kurze Anspielung auf die Verklärung. X. Leon-Dufour, Transfiguration, 116-119, versucht auch in Joh 12,28 eine sehr kurze Anspielung auf die Verklärung zu erkennen. Mehr zu den apokryphen Berichten siehe bei J. Blinzler, Neutestamentliche Berichte, 18-23; H. Baltensweiler, Verklärung, 21-25.

<sup>2</sup> J. Blinzler, Neutestamentliche Berichte; J. Höller, Verklärung; E. Dabrowski, Transfiguration.

<sup>3</sup> Eine ausführliche und kritische Besprechung der Monographien von J. Blinzler, J. Höller und E. Dabrowski, mit bibliographischen Ergänzungen befindet sich bei U. Holzmeister, Einzeluntersuchungen.

<sup>4</sup> G.H. Boobyer, Transfiguration.

<sup>5</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 11-84.

<sup>6</sup> G.H. Boobyer, Transfiguration.

<sup>7</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 11.

man aus den drei synoptischen Evangelien in harmonistischer Lesung rekonstruieren zu können glaubte, oder man hatte versucht, zu einer ursprünglichen Form der Verklärungserzählung zurückzufragen, die dann meist als eine in das Leben Jesu zurückdatierte Ostergeschichte oder als eine legendäre oder mythische Erzählung aufgefasst wurde. Man betrachtete die synoptischen Evangelisten weitgehend nicht als Theologen, sondern entweder als bloße Sammler und Tradenten, oder als Augenzeugen bzw. direkt von Augenzeugen Informierte, die nun einfach das Geschehen nach bestem Wissen und Gewissen ohne eigene Stellungnahme berichteten.“<sup>1</sup>

G.H. Boobyer hat eine Fragestellung in die Untersuchung der Verklärungsgeschichte und natürlich auch in die synoptische Forschung eingebracht, die sich auf zwei Fragen konzentriert: 1. Welche theologischen Konzepte werden durch die redaktionelle Arbeit der einzelnen Synoptiker dem Leser vermittelt?; und 2. Was steht hinter der beschriebenen Erzählung? Handelt es sich um ein Ereignis oder um eine Lehre bzw. eine theologische Aussage, der eine bestimmte Funktionalität zugeschrieben wird?

In diese Richtungen gehen auch die nachfolgend vorgestellten Forschungsschwerpunkte der Verklärungsepisode.

## 1. Stand der Forschung

1.1. Interesse an der markinischen Verklärungsgeschichte und an seinem theologischen Konzept zeigt die schon erwähnte Monographie von J.M. Nützel.<sup>2</sup> Er untersucht die Verklärungsepisode bei Markus unter quellenkritischen und theologischen Gesichtspunkten. Nach der ausführlichen Besprechung des Forschungsstandes wird eine exegetisch-theologische Analyse der Verklärungserzählung nach Markus durchgeführt. Dabei setzt der Autor zunächst den Schwerpunkt auf die literarische Struktur der markinischen Erzählung und auf die redaktionelle Arbeit des Markus und somit auf die Bearbeitung der vormarkinischen Quelle. Schon zu Anfang des Verklärungsberichtes setzt Markus eigene Akzente. J.M. Nützel<sup>3</sup> geht nach der Analyse der verschiedenen Interpretationen der genauen Zeitangabe bei Markus (Mk 9,2) davon aus, dass der Ausdruck μετὰ ἡμέρας ἕξ der markinischen Redaktion entstammt und eine so genaue Zeitangabe sich nur noch bei Markus (Mk 14,1) im Kontext der Passion befindet. Somit hat Markus durch seine redaktionelle Arbeit bereits die Verklärungsgeschichte mit der Leidens- und Auferstehungsweissagung verbunden. Es wird auch von J.M. Nützel angenommen, dass es sich möglicherweise bei dem

---

<sup>1</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 11.

<sup>2</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung.

<sup>3</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 87ff.

Ausdruck μετὰ ἡμέρας ἕξ um einen Hinweis auf das Laubhüttenfest oder auf Ex 24,16 handelt. Nach der weiteren exegetisch-theologischen Analyse der Ausdrücke und der Motive bespricht der Autor die verschiedenen Erklärungsversuche für das Erscheinen von Mose und Elia. Dabei berücksichtigt er explizit den lukanischen Bericht und betont, dass die Erscheinung von Mose und Elia im lukanischen Konzept in Verbindung mit dem Leiden steht, „so dass ihr Erscheinen eine Bestätigung der Leidensweissagung Jesu bedeuten würde“.<sup>1</sup>

Zur Funktion des Vorschlags des Petrus schreibt der Autor resümierend folgendes: „Markus oder ein früherer Redaktor empfand, dass die bloße Erwähnung einer Erscheinung von Mose und Elia kein eindeutiges Verständnis der Erzählung ermöglichte. In welcher Eigenschaft erscheinen die beiden himmlischen Gestalten? Um den Leser zu der ihm vorschwebenden Deutung zu führen, fügte er - erzählerisch sehr geschickt - ein von ihm zu diesem Zweck konstruiertes Petruswort ein, dessen Gedankengang er dann durch eine abwertende Bemerkung als falsch bezeichnete. Das Petruswort bildete der Urheber von V. 5 in einer Weise, die gewisse Anklänge an traditionelles Erzählgut mit sich brachte. Durch diesen erzählerischen Kunstgriff erreichte der Evangelist, dass der Leser in Elia und Mose die erblickt, die bei Gott sind. Ihr vertrautes Sprechen mit Jesus nimmt die Gemeinschaft vorweg, in die dieser nach seiner Auferstehung aufgenommen werden soll.“<sup>2</sup>

Nach der exegetisch-theologischen Analyse der weiteren Verse stellt J.M. Nützel fest, dass die Stimme aus der Wolke der markinischen Redaktion entstammt. Er argumentiert auf folgende Weise: „Markus hätte dann den Vers 7b eingefügt, um sein Verständnis der Verklärung deutlich zu machen. Er sieht darin das Durchbrechen, das Vorwegsichtbarwerden der Gottessohnschaft Jesu, wie sie nach Ostern den Glaubenden offenbar ist. Bei dem Bestreben, diese seine Auffassung zum Ausdruck zu bringen, kam ihm die enge Verbindung von Wolke und Gotteserscheinung in der biblischen Tradition zu Hilfe.“<sup>3</sup>

Die von J.M. Nützel durchgeführte Analyse hat auch ergeben, dass Mk 9,9-10 der markinischen Redaktion zuschreiben ist.

Die Ergebnisse seiner Untersuchungen im zweiten Kapitel zusammenfassend schlägt er für die markinische Verklärungsepisode folgende Struktur vor:

- „(a) Auswahl der Jünger und Aufstieg auf den Berg V. 2ab
- (b) Verwandlung Jesu in eine Lichtgestalt V. 2c.3
- (c) Erscheinung von Elia mit Mose und deren Deutung V. 4-6

---

<sup>1</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 120.

<sup>2</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 140.

<sup>3</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 152.

- (d) Wolkenerscheinung, Wolkenstimme und Abschluss der Szene V. 7-8
- (e) Abstieg vom Berg mit Schweigegebot und Jüngerunverständnis V. 9-10.“<sup>1</sup>

Anschließend hat er die Strukturanalysen des markinischen Textes bei E. Lohmeyer<sup>2</sup> und L.F. Rivera<sup>3</sup> dargestellt.

Im dritten Kapitel unternimmt der Autor<sup>4</sup> eine Rekonstruktion der Quelle für die markinische Verklärungserzählung und kommt zu dem Ergebnis, dass die vormarkinische Erzählung aus folgenden Motiven strukturiert war:

1. Der Aufstieg auf den Berg (Mk 9,2a.b);
2. Die Verklärung (Mk 9,2c.3);
3. Die Erscheinung des Elia (Mk 9,4);
4. Die Furcht der Jünger (Mk 9,6);
5. Der Abschluss der Szene (Mk 9,7a.8).

Danach bespricht er den Bezug der Verklärungsepisode zur Geschichte und die verschiedenen wissenschaftlichen Theorien, sie literarisch (z.B. ein historisches Ereignis, ein visionäres Erlebnis, eine zurückdatierte Ostergeschichte, eine Inthronisationsszene, eine Legende, ein Mosemidrasch etc.) einzuordnen.<sup>5</sup>

Im nächsten Schritt analysiert J.M. Nützel<sup>6</sup> ausgewählte theologische Themen des Markusevangeliums, die seiner Einsicht nach das Verständnis der markinischen Verklärungsgeschichte verdeutlichen. So schildert er ausführlich (mit vielen Literaturbelegen) das markinische Christusgeheimnis, das markinische Verständnis des Kreuzestodes Jesu, Jesu Stellung zu Mose und dem Gesetz nach dem Markusevangelium sowie die Chronologie des Jerusalemaufenthaltes Jesu. Bei der Besprechung der markinischen Chronologie und der Begründung der Sieben-Tage-Woche bemerkt er, dass „die Zeit vom Einzug in Jerusalem bis zu seinem Tod am Kreuz in sieben Tage eingeteilt ist. Das offensichtlich künstliche Zeitschema des Jerusalemaufenthaltes dürfte nun auf Markus selbst zurückgehen, so dass man nach einem Beweggrund suchen muß, aus dem heraus der Evangelist gerade dieses Schema gewählt hat. Der Tod Jesu am Kreuz ist nach dem

---

<sup>1</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 162.

<sup>2</sup> Vgl. E. Lohmeyer, Markus, 173.

<sup>3</sup> Vgl. L.F. Rivera, Interpretatio Transfigurationis, 149.

<sup>4</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 167-171.

<sup>5</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 173-187.

<sup>6</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 188-235.

Markusevangelium der Zielpunkt des Erdenlebens Jesu.“<sup>1</sup> Die Wahl dieses Schemas begründet er mit dem Symbolwert der Zahl sieben und er betont, dass Markus (Mk 11,1-15,47) ihn ausnutzen will. „Die Siebenzahl der Tage in Mk 11,1-15,47 ist vom Evangelisten gewählt, um eine Beziehung herzustellen zwischen dem Geschehen am Kreuz und der Verklärungserzählung. Das würde bedeuten, dass die Angabe μετὰ ἡμέρας ἕξ in 9,2 aus der Verklärungserzählung selbst zu erklären wäre und von daher dann Licht auf die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu fallen könnte.“<sup>2</sup>

Nach der Erklärung der Herkunft des Siebentageschemas bei Markus, bespricht J.M. Nützel kurz die redaktionellen Änderungen der markinischen Chronologie bei Matthäus und Lukas. Er betont, dass Lukas auf die von Markus vorgeschlagene Gliederung des Textes, „auf die einzelnen Tage sowie überhaupt auf eine Angabe über die Dauer des Jerusalemaufenthaltes Jesu“<sup>3</sup> radikal verzichtet (vgl. Lk 19,47; 21,37). Zwischen Lk 19,47 und Lk 21,37 erzählt Lukas nach Meinung J.M. Nützels die eigentliche Leidensgeschichte und mit Lk 22,1 richtet er den Blick des Lesers auf das Geschehen des Passafestes. Mit Lk 22,7 (*Es kam der Tag der ungesäuerten Brote, an dem das Paschalamm geschlachtet werden musste.*) setzt Lukas an zu einer eigentlichen Chronologie. J.M. Nützel begründet die lukanische Änderung gegenüber Markus mit dem besonderen Interesse des Lukas „an einer historisch glaubhaften Darstellung des Lebens Jesu“, deshalb wird „die bei Markus vorgefundene Einteilung des Jerusalemaufenthaltes aufgegeben, in der richtigen Erkenntnis, dass diese auch gar nicht historiographisch gemeint war.“<sup>4</sup>

Im fünften Kapitel wird der Versuch unternommen die Verklärungserzählung im Rahmen des gesamten Markusevangeliums zu sehen. Dabei werden neben der Einzelauslegung des Textes (Mk 9,2-13) die Zusammenhänge der Verklärungsepisode mit den verschiedenen theologischen Themen im Markusevangelium analysiert.

Im letzten Teil dieser Monographie werden kurze Ausblicke auf die weitere Entwicklung des markinischen Textes bei den beiden übrigen synoptischen Evangelien (Mt 17,1-9; Lk 9,28-36) dargestellt. Während sich die Besprechung der Verklärung nach Matthäus auf 14 Seiten (275-288) befindet, werden dem lukanischen Text knapp 11 Seiten (289-299) gewidmet. Im ersten Schritt werden die redaktionellen Veränderungen von Matthäus gegenüber Markus besprochen. Danach wird auf die Zusammenhänge der Verklärungsgeschichte mit dem Sinaigeschehen und mit der Vision vom Mann im Leinengewand (Dan 10,5ff) eingegangen. Zusätzlich wird die Thematik der Basileia des Menschensohnes besprochen und ihre Verbindung mit der Verklärung. Zum Verständnis des

---

<sup>1</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 225.

<sup>2</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 227f.

<sup>3</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 234.

<sup>4</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 235.



matthäischen Verklärungstextes schreibt J.M. Nützel: „Die Verklärung Jesu lässt ihn in der Herrlichkeit seiner Basileia sichtbar werden. Die Zukunftsvision auf dem Berg gibt den Blick frei auf die Herrlichkeit und die Würde des Sohnes Gottes, auf sein Wirken zwischen Auferstehung und Parusie. Da diese Zeit von Matthäus zur Endzeit gerechnet wird, können Motive in der Verklärungsszene auftreten, die in der biblischen wie außerbiblischen Tradition auf die Endzeit angewendet wurden.“<sup>1</sup>

Bei der Darstellung der redaktionellen Änderungen von Lukas gegenüber Markus, die hier besonders relevant ist, geht J.M. Nützel zuerst auf die Änderung der Zeitangabe (Lk 9,28) ein und begründet sie „mit der Auflösung der markinischen Chronologie des Jerusalemaufenthaltes Jesu.“<sup>2</sup> Er deutet auch an, dass es möglich wäre, dass „Lukas sich lösen will von der Anspielung der Zeitangabe an Ex 24,16, wie sie bei Markus wohl vorliegt.“<sup>3</sup> In der Einführung der Perikope mit der Wendung *nach diesen Worten* (Lk 9,28) durch Lukas sieht er eine eher sachliche als chronologische Verknüpfung der Verklärungsepisode mit dem Kontext. Das lukanische Gebetsmotiv weist darauf hin, dass Lukas durch diesen Erzählgang die ganze Szene auf dem Berg als Offenbarungsempfang darzustellen beabsichtigt. In Lk 9,29 ist das Auslassen des Begriffs *μορφή* und die Ersetzung durch *εἶδος* auffällig. J.M. Nützel begründet dies damit, dass „Lukas sachgerechter auszudrücken suchte, was er in seiner Quelle las und ohne Bedenken übernahm.“<sup>4</sup> Bei der Besprechung von Lk 9,30 bemerkt J.M. Nützel, dass Lukas den Vers im biblischen Stil mit *und siehe* beginnt und den zwei Männern (Mose und Elia) eine Funktion der Deuteengel wie in Lk 24,4 und Apg 1,10 zuweist. Deren Deutefunktion betrifft den Leser, den sie über Jesu *ἔξοδος* d.h. über sein Leiden, seinen Tod, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt informieren.<sup>5</sup> J.M. Nützel betont, dass neu gegenüber Markus ist, die Szene so darzustellen, dass „die Jünger zunächst nicht die Zeugen der Szene sind (V. 32). Dadurch wird aus der bei Markus um der Jünger willen abrollenden Szene ein für Jesus selbst (und natürlich für den Leser) bestimmtes Geschehen.“<sup>6</sup> Das von Lukas eingeführte Schlafmotiv soll seiner Meinung nach nicht auf die Verknüpfung der Verklärung mit der Ölbergsszene (Lk 22,39-46) hinweisen, wie z.B. J.H. Davies<sup>7</sup> meint, sondern auf die Verklärung als eine nächtliche Szene hindeuten. In der lukanischen Redaktion wird der Vorschlag des Petrus (Lk 9,33), Hütten zu bauen, mit dem Abschied der himmlischen Gestalten motiviert. Somit will Petrus die ganze

<sup>1</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 287.

<sup>2</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 291.

<sup>3</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 291.

<sup>4</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 291f.

<sup>5</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 293.

<sup>6</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 294.

<sup>7</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 294, Anm. 60.

Szene verlängern, aber seine Idee wird abgewertet, weil eine Verlängerung der Szene nicht dem göttlichen Plan entspricht, denn gemäß dem Willen Gottes muss Jesus, um zur Herrlichkeit zu gelangen, durch das Leiden und den Tod hindurchgehen. Das Furchtmotiv wird bei Lukas mit der Wolkenerscheinung begründet, die als Zeichen der Anwesenheit Gottes fungiert. J.M. Nützel weist auch auf die lukanische Änderung der Worte aus der Wolke hin, um dadurch „die einzigartige Bedeutung und Sendung Jesu“<sup>1</sup> zu betonen. Abschließend bemerkt er, dass Lukas zwar das Schweigegebot von Markus (9,9) nicht übernommen hat, aber das Schweigen der Jünger über ihr Erlebnis erwähnt.

Abschließend stellt J.M. Nützel sein Gesamtverständnis der Verklärungsepisode bei Lukas dar.<sup>2</sup> Seiner Meinung nach ist die Verklärungsszene zweigeteilt. „Der erste Teil erscheint als Offenbarung an Jesus, der zweite Teil als solche an die Jünger. Beide Teile aber sollen dem Leser darstellen, wer Jesus ist. Die Stimme aus der Wolke ist wohl in Beziehung zu beiden Teilen des Geschehens zu sehen. Sie bildet einerseits eine Deutung der verwandelten Gestalt Jesu und seines Umgangs mit himmlischen Gestalten für die Jünger, lässt aber andererseits für die Jünger die konkrete Bedeutung der Gottessohnschaft für das Schicksal Jesu im Dunkel. Dem Leser dagegen wird auch diese enthüllt durch Mose und Elia, die sich mit Jesus gerade darüber unterhalten.“<sup>3</sup> Dabei betont J.M. Nützel, dass der Gottessohnbegriff Assoziationen an die Gottesknechtsvorstellung (vgl. Jes 42,1) weckt und auf die völlige Hingabe Jesu an den Heilsplan Gottes hinweist, vom Leiden bis zum Wiederkommen (Lk 21,28).<sup>4</sup> Er meint, dass die Verklärungserzählung in der lukanischen Redaktion weniger Verbindungen mit den Erzählungen vom Sinai aufweist als bei Markus und Matthäus. Abschließend merkt er an, dass Lukas, basierend auf der markinischen Erzählung, eigene theologische Themen eingearbeitet hat.

Resümierend kann man feststellen, dass die Fragestellung, die G.H. Boobyer in Bezug auf die überlieferungs- und quellenkritische sowie theologische Forschung der synoptischen Evangelien am Beispiel der Verklärungsgeschichte gestellt hat, in der Dissertation von J.M. Nützel sukzessiv vertieft und erarbeitet wird. Er analysiert ausführlich überlieferungs- und quellenkritisch sowie theologisch den markinischen Text unter Berücksichtigung aller wissenschaftlich relevanten Veröffentlichungen und Hypothesen zum Verklärungstext. Zur Verklärungsepisode in der lukanischen Redaktion bemerkt J.M. Nützel richtig, dass zwei Teile (die Offenbarung an Jesus und die Offenbarung an die Jünger)<sup>5</sup> sowie zwei Ebenen

---

<sup>1</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 296, vgl. auch Anm. 67.

<sup>2</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 296-299.

<sup>3</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 296f.

<sup>4</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 297.

<sup>5</sup> Zur Gliederung des Verklärungstextes siehe mehr im Kapitel: *Die strukturelle Komposition von Lk 9,28-36*,

(Erzählebene und die Ebene des Lesers) im Text erkennbar sind, aber bei dieser Aufteilung berücksichtigt er keine sprachlich-literarischen, gliedernden Hinweise und somit begründet er sachlich seine Aufteilung nicht und gibt auch keine genaue Differenzierung der Ebenen an. Interessant, aber teilweise widersprüchlich ist das Verständnis vom ἔξοδος. Seiner Meinung nach bezeichnet dieser Begriff bei Lukas das Leiden, den Tod, die Auferstehung und die Himmelfahrt Jesu, ohne das Einbeziehen der Parusie<sup>1</sup>, aber an einer anderen Stelle betont J.M. Nützel, dass Jesus „Gottes Sohn ist, der Gottes Heilsplan zur Vollendung brachte, in dem die Gottesherrschaft in die Welt gekommen ist (11,20; 10,24), der wiederkommen wird, um die Seinen zu erlösen (21,28).“<sup>2</sup>

1.2. Die nächste Monographie, die den Verklärungstext bei allen drei Synoptikern in den Fokus wissenschaftlicher Analysen stellt, ist die Dissertation von C. Niemand.<sup>3</sup> C. Niemand geht in seiner Untersuchung vom überlieferungs- und quellenkritischen Gesichtspunkt aus und stellt fest, dass die in der modernen synoptischen Forschung allgemein anerkannte Zwei-Quellen-Theorie (ZQTh) das synoptische Problem löst, dass es aber ein Phänomen gibt, dessen Klärung innerhalb der ZQTh Schwierigkeiten bereitet, nämlich das der so genannten Minor Agreements. Das Minor-Agreements-Phänomen und das daraus resultierende Problem ist nach C. Niemand auf folgende Weise zu verstehen: „Mt und Lk weichen in Mk-Stoffen immer wieder übereinstimmend vom mk Text ab. Dass zwei voneinander unabhängige Bearbeiter eines - ungelassen - Textes gelegentlich in ihren Paraphrasen zusammentreffen, wird man als verständlich empfinden. Sind solche übereinstimmende Änderungen allzu zahlreich und betreffen sie überdies nicht nur kleinere Korrekturen, sondern auch textliche wie sachliche Zufügungen und Neuorientierungen, von denen im Mk-Text noch keine Spur sichtbar war, so scheint eine nähere Beschäftigung mit diesem Phänomen gerechtfertigt und notwendig.“<sup>4</sup> Um dies zu klären, schließt er sich A. Fuchs und seiner so genannten Deuteromarkus-Hypothese an.<sup>5</sup> Gemäß dieser quellenkritischen Hypothese stellt C. Niemand zuerst ausführlich die Mt/Mk-Übereinstimmungen gegenüber Markus auf folgende Weise zusammen und nummeriert sie:

„A1: Artikel τὸν vor Jakobus und vor Johannes (Mk V. 2a): Mt und Lk om.

A2: μόνους (Mk V. 2b): Mt und Lk om.

---

80ff, dieser Arbeit.

<sup>1</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 292f.

<sup>2</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 297.

<sup>3</sup> C. Niemand, Minor Agreements.

<sup>4</sup> C. Niemand, Minor Agreements, 10.

<sup>5</sup> Mehr zur Deutero-Markus-Hypothese siehe auch bei A. Lindemann, Literaturbericht, 254ff.

- A3: Leuchtendes bzw. verändertes Angesicht Jesu: Mt und Lk add (diff Mk V. 2c).
- A4: στίλβοντα (Mk V. 3a): Mt und Lk om.
- A5: λίαν (Mk V. 3a): Mt und Lk om.
- A6: λευκὰ ὡς τὸ φῶς bzw. λευκὸς ἑξαστράπτων: bei Mt bzw. Lk jeweils nur eine, nachgestellte Bestimmung zum Prädikatsadjektiv λευκά/ός anstelle der mk Ausdrücke στίλβοντα und λίαν (diff Mk V. 3a).
- A7: Walkervergleich (Mk V. 3b): Mt und Lk om.
- A8: ἰδοὺ: Mt und Lk add (diff Mk V. 4a).
- A9: Reihenfolge Elija - Mose (Mk V. 4a): Mt und Lk: Mose - Elija.
- A10: σύν (Mk V. 4a): Mt und Lk καί.
- A11: ἦσαν συλλαλοῦντες (Mk V. 4b): Mt und Lk vermeiden die periphrastische Konjugation.
- A12: τῷ Ἰησοῦ (Mk V. 4b): Mt und Lk verwenden das Pronomen αὐτός.
- A13: λέγει (historisches Präsens, Mk V. 5a): Mt und Lk: εἶπεν.
- A14: Anredetitel (Mk V. 5b: ῥαββί): Mt: κύριε, Lk: ἐπιστάτα.
- A15: Furchtmotiv (Mk V. 6b): Mt und Lk stellen es an einen späteren Ort.
- A16: ἔκφοβοι ἐγένοντο (Mk V. 6b): Mt und Lk: ἐφοβήθησαν.
- A17: Überleitung zur Wolkenszene (Mk V.7a: καί): Mt und Lk schreiben stattdessen eine genitivus absolutus-Wendung.
- A18: ἐπισκιάζουσα (Mk V. 7a): Mt und Lk schreiben finite Verbformen (ἐπεσκίασεν bzw. ἐπεσκίαζεν).
- A19: αὐτοῖς (Mk V. 7a): Mt und Lk αὐτούς.
- A20: λέγουσα: Mt und Lk add (diff Mk V. 7b).
- A21: ἑξάπινα (Mk V. 8): Mt und Lk om.
- A22: περιβλεψάμενοι (Mk V. 8): Mt und Lk om.
- A23: οὐκέτι (Mk V. 8): Mt und Lk om.
- A24: ἀλλά (Mk V. 8): Mt und Lk om.
- A25: μεθ' ἑαυτῶν (Mk V. 8): Mt und Lk om.
- A26: ἃ εἶδον steht als Objekt vor dem Prädikat (Mk V. 9b): Mt und Lk stellen es nach dem Prädikat.
- A27: Mk V. 10: Mt und Lk om.“<sup>1</sup>

Im Kapitel zum forschungsgeschichtlichen Überblick zu einzelnen Minor Agreements der Verklärungspereikopen weist C. Niemand darauf hin, dass einige Mt/Lk-Übereinstimmungen in der exegetischen Forschung Beachtung gefunden haben, vor allem

---

<sup>1</sup> C. Niemand, Minor Agreements, 11f.

„A3 (und die damit verbundenen A4.5.6.7), A15.16 und A17.“<sup>1</sup> Sie wurden Gegenstand von Untersuchungen und „wenigstens im Zusammenhang mit der synoptischen Frage insgesamt diskutiert.“<sup>2</sup> Er untersucht Minor Agreements unter Berücksichtigung der verschiedenen quellenkritischen Hypothesen (z.B. Nebenquellen als selbstständige Traditionsvariante neben der markinischen Vorlage; Urmarkus-Hypothese; Q; Mt-Priorität; Griesbach-Hypothese, etc.)<sup>3</sup> und setzt sich kritisch mit differenten Lösungsversuchen des Minor-Agreements-Problems auseinander, dabei werden die exegetischen Diskussionen zu diesem Thema einbezogen. Seiner Ansicht nach stellen die bisher in der Forschungsgeschichte vorgeschlagenen Lösungen nicht zufrieden. Dazu bemerkt er: „Wenn nämlich einem etablierten Modell (wie der ZQTh), das viele synoptische Einzelbefunde zufriedenstellend erklären kann, ein Befund (wie die minor agreements) entgegensteht, so ist es methodisch durchaus legitim, zunächst näherhin zu prüfen, ob dieser Befund sich doch nicht bei genauerer Betrachtung innerhalb des Modells verstehen lässt. Dies wäre aber nur dann der Fall, wenn sich für die einzelnen agreements der Verklärungssperikopen - oder wenigstens für deren Mehrzahl - die oben formulierte Frage positiv beantworten ließe! Unsere Fragestellung deckt sich also mit jener der Autoren, welche die agreements als Zusammentreffen der Redaktionen erweisen wollen.“<sup>4</sup> Da sich seiner Ansicht nach die Frage nicht positiv beantworten lässt, versucht er die Minor Agreements im Rahmen der Deuteromarkus-Hypothese zu klären.

Im zweiten Teil seiner Arbeit werden detailliert die Einzelanalysen der Minor Agreements durchgeführt, die hier nicht besprochen werden, weil sie ausreichend in weiteren Teilen dieser Arbeit berücksichtigt werden, vor allem im Kapitel: *Synoptischer Vergleich von Lk 9,28-36 mit Mk 9,2-8*. Man kann aber feststellen, dass die durchgeführten Analysen akribisch durchgeführt werden und viele wissenschaftliche Untersuchungen sowie biblische und außerbiblische Belege berücksichtigt werden. Die Schlussfolgerungen tendieren dahin, dass die Mt/Lk-Übereinstimmungen gegen Mk im Rahmen der Deuteromarkus-Hypothese geklärt werden können.<sup>5</sup>

In Bezug auf die lukanische Verklärungssperikope kann man bemerken, dass der Autor sich detailliert mit den sprachlichen Eigentümlichkeiten des Lukas sowie mit seiner exegetischen und theologischen Thematik im Rahmen des Minor-Agreements-Phänomens

---

<sup>1</sup> C. Niemand, Minor Agreements, 15.

<sup>2</sup> C. Niemand, Minor Agreements, 15.

<sup>3</sup> C. Niemand, Minor Agreements, 15ff.

<sup>4</sup> C. Niemand, Minor Agreements, 53.

<sup>5</sup> Eine Argumentation gegen die Hypothese von C. Niemand am Beispiel der Verklärungssperikope siehe bei F. Neirynck, Minor Agreements, 253-266. Nach einer detaillierten Untersuchung stellt F. Neirynck fest, dass sich die Minor Agreements aus redaktionellen Tendenzen des Lukas erklären lassen.

auseinandersetzt. Dabei wird der lukanische Sprachstil ausführlich berücksichtigt und im Kontext des lukanischen Doppelwerks betrachtet. Die lukanische Thematik wird unter dem literarischen, exegetisch-theologischen sowie motiv- und redaktionskritischen Gesichtspunkt analysiert. Die Analysen geben einen vielfältigen Einblick in die lukanische Verklärungsgeschichte, besonders in Bezug auf den synoptischen Vergleich.

Resümierend soll noch die Aufmerksamkeit darauf gerichtet werden, dass der lukanische Verklärungstext im Rahmen des Minor-Agreements-Phänomens analysiert wird und somit ein aus lukanischer Perspektive wesentlicher Teil seiner redaktionellen Arbeit und seiner Theologie nicht besprochen wird. An dieser Stelle ist es wichtig, auf das Gebetsmotiv (Lk 9,28f)<sup>1</sup> und auf die ἑξοδος-Thematik (Lk 9,31) hinzuweisen.

1.3. F. Neirynck<sup>2</sup> weist in seinem in der Festschrift für J. Schmid veröffentlichten Aufsatz auf die wissenschaftlichen Untersuchungen des Verhältnisses zwischen Matthäus und Lukas hin, mit denen sich J. Schmid<sup>3</sup> beschäftigte. Dabei betont er, dass die von J. Schmid erforschte Thematik ihre Aktualität nicht verloren hat. Um auf die Relevanz dieser Thematik hinzudeuten, verweist er u.a. auch auf die Untersuchungen von T. Schramm, R. Morgenthaler, M.-E. Boismard und J.C. Hawkins.<sup>4</sup> Die Übereinstimmungen zwischen Matthäus und Lukas motivierten viele Forscher zur Entwicklung bzw. Einbeziehung differenter Hypothesen in Bezug auf die Quelle der Evangelien, um auf diese Weise die Minor Agreements zu erklären. F. Neirynck stellt die wichtigsten quellenkritischen Hypothesen vor und bespricht sie kurz.<sup>5</sup> Danach analysiert er die Minor Agreements am Beispiel der Verklärungsepisode. Bei der Analyse der Verklärungstexten bei Matthäus und Lukas weist der Verfasser nicht nur auf die Übereinstimmungen zwischen den beiden Evangelisten gegenüber der markinischen Vorlage hin, sondern versucht sie zu erklären, indem er die sprachlichen und die theologischen Tendenzen der einzelnen Evangelisten berücksichtigt und indem er die alttestamentliche Literatur einbezieht. Detaillierter bespricht er vor allem die Zufügung des veränderten Gesichtes Jesu bei den beiden Seitenreferenten gegenüber Markus (Mt 17,2: τὸ πρόσωπον αὐτοῦ; Lk 9,29: τοῦ προσώπου αὐτοῦ)<sup>6</sup> und die

---

<sup>1</sup> Darauf wird bei C. Niemand, Minor Agreements, 69.76, hingewiesen.

<sup>2</sup> F. Neirynck, Minor Agreements, 253-266.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. J. Schmid, Matthäus und Lukas.

<sup>4</sup> T. Schramm, Markus-Stoff; R. Morgenthaler, Statistische Synopse; M.-E. Boismard, Synopse; J.C. Hawkins, Horae Synopticae.

<sup>5</sup> F. Neirynck, Minor Agreements, 256-260.

<sup>6</sup> F. Neirynck, Minor Agreements, 253-256.

Genitivus-absolutus-Konstruktion (Mt 17,5: ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος; Lk: ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος)<sup>1</sup>.

Die Beschreibung des veränderten Gesichtes Jesu bei Matthäus wird durch die Wendung ὡς ὁ ἥλιος ergänzt. Danach folgt die Schilderung des Gewandes (Mt 17,2c: ...λευκὰ ὡς τὸ φῶς). Die beiden apokalyptischen Motive findet man bei Matthäus wieder (Mt 13,43; 28,3). Für F. Neirynck ist dies ein Hinweis darauf, dass sie vom Evangelisten Matthäus selbst zur Verklärungsgeschichte eingeführt wurden, um ihr eine apokalyptische Prägung zu verleihen. Er geht auch davon aus, dass Matthäus möglicherweise die beiden apokalyptischen Elemente aus dem Danieltext (7,9-Theod; 10) übernommen hat. Die zusätzlichen Hinweise auf die Adaptation von Dan 10 sind in Mt 28,16-20 erkennbar. Dadurch sind die redaktionellen Tendenzen des Evangelisten, seinem Text eine apokalyptische Nuance zu geben, noch exakter festzustellen.

Der lukanische Bericht ist von Anfang an durch die eigenen redaktionellen Elemente gekennzeichnet. Mit der Einführung der ἐγένετο-Konstruktion betont Lukas seine redaktionelle Unabhängigkeit. Nach der kurzen Besprechung der lukanischen Änderungen und dem Hinweis auf die kleinen Übereinstimmungen mit der Matthäus-Version, weist F. Neirynck auf das von Lukas eingeleitete Gebetsmotiv hin, das seiner Meinung nach den markinischen Text (Mk 1,35) motiviert hat. Er verweist auch auf die Parallele zwischen der Verklärungs- und der Getsemaniperikope, die Lukas geschaffen hat. Die gemeinsame Zufügung des veränderten Gesichtes bei Lukas und Matthäus führt F. Neirynck auf Ex 34,29ff zurück.<sup>2</sup> Dabei betont der Autor dieses Aufsatzes, dass Lukas den Begriff μεταμορφώω als die Veränderung des Gesichtes verstanden hat, worauf auch die biblischen und außerbiblischen Texte hindeuten.<sup>3</sup>

Den nächsten Schwerpunkt in seinem Aufsatz setzt der Verfasser auf die gemeinsame Einführung des Genitivus Absolutus durch Matthäus und Lukas zur markinischen Vorlage. Er untersucht diese Konstruktion bei beiden Seitenreferenten und betont, dass der Genitivus Absolutus zwar auf eine differente Weise angewendet wird, ihm aber die ähnliche Funktion zugewiesen wird. F. Neirynck resümiert folgendermaßen: „So the offending abruptness of Mk 9,7a was corrected by Matthew and Luke with a similar construction. In itself, the use of the genitive absolute as connecting link (and poening formula) at the beginning of a section is not surprising. Still, the dissimilarities surrounding the employment of the genitive absolute are rather impressive: In Luke, the genitive absolute is not followed by ἰδοῦ; instead of λαλοῦντος the verb used is λέγοντος, preceded by ταῦτα δὲ; the linking particle

---

<sup>1</sup> F. Neirynck, Minor Agreements, 260-264.

<sup>2</sup> F. Neirynck, Minor Agreements, 260, bezieht sich dabei auf H. Schürmann, Lukasevangelium I, 556.

<sup>3</sup> Die Belege dafür siehe bei F. Neirynck, Minor Agreements, 260.

ἐτι is omitted; the connection with the preceding speech of Peter is interrupted by the remark μὴ εἰδὼς ὁ λέγει (v. 33b; par. Mk 9,6). The examination of these data enlighten us more about the tendencies of the two gospels than about any source-critical relationship.”<sup>1</sup>

Zusammenfassend kann man betonen, dass der Autor in diesem Aufsatz einen Versuch mit der überzeugenden Argumentation unternommen hat, die gemeinsamen Übereinstimmungen von Matthäus und Lukas gegenüber Markus durch eine unabhängige redaktionelle Verarbeitung des Markus-Textes durch den jeweiligen Evangelisten zu erklären. In der Konklusion schließt er sich der Überzeugung von J. Schmid an: „So bleibt als einzig gangbarer Weg zur Lösung des Problems noch die Annahme, die meisten Anklänge des Lk an Mt gegen Mk seien ebenso wie die gemeinsamen Kürzungen auf das Konto unabhängiger Bearbeitung der Mk-Vorlage zu setzen.“<sup>2</sup>

1.4. S.R. Garrett<sup>3</sup> analysiert in ihrem Aufsatz die verschiedenen Aspekte der Bedeutung des Wortes ἔξοδος bei Lukas. In ihrer Untersuchung geht sie zuerst von der Bedeutung dieses Wortes in der biblischen sowie in der außerbiblischen Literatur aus.<sup>4</sup> Sie weist darauf hin, dass ἔξοδος für die Bezeichnung des Todes angewandt wird und auch den Auszug der Israeliten aus Ägypten bezeichnet. Sie deutet auch darauf hin, dass in der lukanischen Redaktion das Weg-Motiv eine wesentliche Rolle in der Darstellung des Lebens Jesu spielt. Die Konklusionen zum Weg-Motiv sind in Apg 13,24 (εἰσοδος) und Apg 1,21f zu erkennen. Ihrer Meinung nach versucht Lukas das Leben Jesu als Weg nach Jerusalem, um seinen Auftrag (ἔξοδος; vgl. Lk 9,31) zu erfüllen, darzustellen. Aber sie bemerkt auch, dass dieses Verständnis von ἔξοδος zwar plausibel ist, dass sich aber hinter diesem Wort viel mehr verbirgt.

In Bezug auf J. Manek<sup>5</sup> weist sie auf die Parallele zwischen dem Exodus des Moses, dem Auszug der Israeliten aus Ägypten und dem ἔξοδος von Jesus hin. Dabei betont sie, dass die biblische Schilderung des Auszuges aus Ägypten Lukas als ein literarisches Paradigma für die Darstellung des Lebens Jesu und seiner Mission dient.<sup>6</sup> Auf einen anderen Aspekt der paradigmatischen Bedeutung des Wortes ἔξοδος verweist die Autorin in Bezug auf D.P. Moessner<sup>7</sup>, der das Leben Jesu mit dem deuteronomistisch geschilderten Leben des Moses parallelisiert. So wie Mose sein sündiges Volk aus Ägypten befreit und durch die Wüste in

<sup>1</sup> F. Neirynck, Minor Agreements, 264.

<sup>2</sup> J. Schmid, Matthäus und Lukas, 179, zitiert bei F. Neirynck, Minor Agreements, 265.

<sup>3</sup> S.R. Garrett, Exodus, 656-680.

<sup>4</sup> Siehe S.R. Garrett, Exodus, 657, auch Anm. 30.

<sup>5</sup> J. Manek, New Exodus, 8-23.

<sup>6</sup> S.R. Garrett, Exodus, 657.

<sup>7</sup> D.P. Moessner, Death of the Prophet, 319-340.



das gelobte Land führt, so befreit auch Jesus durch seinen ἔξοδος die Menschheit von der Sünde und dem Tod. Dadurch wird das von Gott dem Abraham gegebene Versprechen eingelöst (vgl. Apg 3,24f). Einen anderen Schwerpunkt beim Begriff ἔξοδος setzt S.H. Ringe.<sup>1</sup> S.R. Garrett betont, dass nach S.H. Ringe Lukas den Auszug aus Ägypten nicht als ein literarisches, sondern als ein theologisches Paradigma versteht. Somit ist Jesus in der lukanischen Redaktion wie Mose ein Befreier aus verschiedenen unterdrückenden sozialen und politischen Systemen.

Basierend auf den Analysen von J. Manek, D.P. Moessner und S.H. Ringe akzentuiert S.R. Garrett in ihrem Aufsatz noch einen anderen möglichen Aspekt des ἔξοδος, nämlich die Befreiung vom Satan, der sehr lange seine Macht ausgeübt hat (vgl. Lk 4,6ff; 22,3.53; Apg 2,24; 26,18). Paradigmatisch vergleicht sie den Pharao mit dem Satan. So wie der Pharao die Israeliten in seiner Gefangenschaft tyrannisiert hat, so hat auch der Satan die Menschheit in seiner Gewalt.<sup>2</sup> Sie weist auf den Kampf des Satans mit Jesus hin, der verschiedene Dimensionen betrifft. Jesus wird die ewige Herrschaft verliehen (Lk 1,33) werden, aber der Satan versucht während der Versuchung (Lk 4,1-13) Jesus in ein kosmisches Spiel zu verwickeln, indem er ihm seine Dominanz über das ganze Universum zu beweisen versucht. Dabei hat er die Verheißung der ewigen Herrschaft an Jesus außer Acht gelassen, worüber der Leser informiert ist (Lk 1,33). In seiner von Gott verliehenen Macht (Apg 10,38) kann Jesus die Dämonen austreiben (Lk 4,31-41; 13,16) und somit seine Herrschaft über den Satan demonstrieren. Das letzte Mal versucht der Satan Jesus während des Leidens zu besiegen. Für diesen Zweck gewinnt er Judas für sich (Lk 22,3ff), indem er den Verrat Jesu durch Judas initiiert. S.R. Garrett betont dabei, dass der Verrat durch Judas während des Paschaabendmahls zu geschehen beginnt.<sup>3</sup> Während der Gefangennahme und des Todes Jesu scheint die Macht des Satans zu dominieren (Lk 22,53; vgl. 23,44), aber es ist nur eine Frage der Zeit, wann Gott seine Feinde zu Füßen von Jesus legt (Apg 2,34f; vgl. 1 Kor 15,20-28; Hebr 1-2). Die Macht über den Satan wird nach dem Tod, der Auferstehung und der Himmelfahrt Jesu auf die Jünger übertragen, wenn sie sie im Namen Jesu ausüben. Sie haben Macht zu heilen und Dämonen auszutreiben. Aber sie haben auch die Macht über die Menschen, die durch den Satan beherrscht sind (Apg 5,1-11, besonders V. 3), oder über die, die im Götzendienst sind (Apg 8,20-24; 13,9-11; 19,15). Der Sieg über den Satan wird auch durch die Verehrung Gottes demonstriert. Solche Menschen leben aus dem Heiligen Geist, der keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden macht (Apg 15, 8f).

---

<sup>1</sup> S.H. Ringe, Exodus, 83-99.

<sup>2</sup> S.R. Garrett, Exodus, 660ff.

<sup>3</sup> S.R. Garrett, Exodus, 668f.

S.R. Garrett weist auf noch eine andere mögliche Bedeutung von ἔξοδος hin, die sie durch die Parallelität zwischen der Passion Jesu und der Befreiung des Petrus aus dem Gefängnis und dem Tod des Herodes (Apg 12,1-24) zu erkennen meint.<sup>1</sup> Der alttestamentliche Exodus dient Lukas als eine Analogie, mit deren Hilfe er die Passion Jesu, seinen Tod, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt sowie den Kampf mit dem Satan darstellt. Ähnliche Funktion wird dem alttestamentlichen Exodus in der Apostelgeschichte zugeschrieben, um die Befreiung des Petrus aus dem Gefängnis und den Tod des Herodes (Apg 12,1-24) literarisch darzustellen. Dabei spielt die Symbolik der Dunkelheit und des Lichtes eine wesentliche Rolle und verweist auf den kosmischen Kampf, der durch diese alttestamentlichen Motive (Weish 16,13f; 17,14; 18,4) veranschaulicht wird. Die Dunkelheit symbolisiert die Gefangenschaft, das Gefängnis, die Sünde und den Tod, dagegen bedeutet das Licht die Befreiung, die Freiheit, das Leben und den Sieg über den Tod. Somit hat das alttestamentliche Exodus-Motiv für Lukas eine typologische Funktion. Mit diesem typologischen Modell werden bei ihm die Parallelen zwischen den alttestamentlichen Befreiungsereignissen, dem ἔξοδος Jesu mit all seinen Aspekten und der Befreiung des Petrus sowie dem Tod des Herodes dargestellt. Mit dem ἔξοδος-Motiv schafft Lukas die Kontinuität zwischen dem Alten Testament, dem Leben Jesu und seinem Nachfolger Petrus und somit mit der Urkirche.

Resümierend kann man bemerken, dass S.R. Garrett auf zwei neue mögliche Aspekte der Bedeutung des Begriffs ἔξοδος hinweist, nämlich die Befreiung vom Satan und die Übertragung des ἔξοδος Jesu auf die der Kirche, die sie in der Parallelität zwischen der Passion Jesu und der Befreiung aus dem Gefängnis zu erkennen versucht. Wenn man die in der Vorgeschichte angekündigte Aufgabe des Messias (Lk 1,51-55; 68-79; 2,11.25f.29-32.38) berücksichtigt, könnte man die Befreiung vom Satan als die messianische Aufgabe erkennen. Der zweite Aspekt kann in einem übertragenen Sinn verstanden werden, wenn man unter dem Wort ἔξοδος nicht nur das Leiden, den Tod, die Auferstehung und die Himmelfahrt Jesu versteht, sondern auch seine Parusie. In diesem Fall sind die Apostel und seine Nachfolger bevollmächtigt die Mission Jesu fortzuführen, bis er als Parusie-Christus wiederkommt.

1.5. M. Öhler beschäftigt sich in seiner monographischen Untersuchung zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten Elija im frühen Christentum unter anderem auch mit der Verklärungsgeschichte in der lukanischen Redaktion.<sup>2</sup> Im ersten Schritt analysiert er den lukanischen Kontext, in dem sich die Verklärungssperikope befindet, und vergleicht ihn mit

---

<sup>1</sup> S.R. Garrett, Exodus, 670-677.

<sup>2</sup> M. Öhler, Elia, 186-195. 230.

dem markinischen Zusammenhang. Dabei bemerkt er: „Auffällig ist, dass Lk das Gespräch über Elia während des Abstieges (Mk 9,10-13) weglässt. Dies ist nicht mit dem Hinweis auf eine beim Evangelisten zu findende Eliachristologie zu erklären, der die Identifikation des Täufers mit Elia widersprochen habe. Es ist vielmehr daran zu denken, dass ein wesentlicher Inhalt des Jüngergesprächs das Leiden des Menschensohnes ist, das Lk bereits in der Verklärung selbst anspricht (9,31). Mit der Auslassung wollte er wohl eine Verdoppelung dieses Themas vermeiden. Zudem verlagert er in Act 3,20f. die Apokatastasis auf die Zeit der Parusie Jesu.“<sup>1</sup>

M. Öhler weist darauf hin, dass es bei der Analyse der lukanischen Verklärungsepisode vor allem einen Ansatz zu diskutieren gäbe, nämlich dass dem Lukas zwei Berichte vorlagen, die er verbunden habe.<sup>2</sup> Diese These wird von B.E. Reid<sup>3</sup> im Anschluss an J. Murphy-O'Connor präsentiert. M. Öhler stellt B.E. Reids Argumentation vor, die sich auf folgende Punkte im lukanischen Text stützt:

„Die abweichende Zeitangabe mit acht Tagen.

1. Die Umstellung der Reihenfolge der Jünger zu: Petrus, Johannes und Jakobus.
2. Die Nennung des Gebets Jesu (vv. 28f.).
3. Die Nennung von zwei Männern (vv. 30.32), die erst nachträglich als Mose und Elia bezeichnet werden.
4. Die Beschreibung des Geschehens mithilfe des Begriffes δόξα.
5. Das Gespräch der beiden erschienenen Gestalten mit Jesus über seinen ἔξοδος in Jerusalem.“<sup>4</sup>

Seiner Ansicht nach lassen sich alle diese Abweichungen gegenüber Markus als lukanische Änderungen erweisen und motivieren eher zur Überlegung, ob diese nicht unter dem Einfluss der mündlichen Überlieferung entstanden sind. Nach der Gliederung des lukanischen Berichts, führt M. Öhler eine exegetische Analyse durch; dabei wird plausibel gemacht, dass die oben erwähnten Änderungen auf lukanische Redaktion zurückzuführen sind.<sup>5</sup> Bei der exegetischen Analyse betont M. Öhler, dass das Gebet die erste wichtige Änderung gegenüber der markinischen Vorlage ist. „Einerseits ist es sicherlich ein literarisches Mittel, um die besondere Bedeutung des Geschehens zu verdeutlichen, andererseits beginnt damit aber die Verklärung mit einem Handeln Jesu selbst, der ja bei Mk

---

<sup>1</sup> M. Öhler, Elia, 186.

<sup>2</sup> M. Öhler, Elia, 187.

<sup>3</sup> B.E. Reid, Transfiguration, 1f.

<sup>4</sup> M. Öhler, Elia, 187.

<sup>5</sup> M. Öhler, Elia, 188ff.

passiv bleibt.“<sup>1</sup> Somit setzt M. Öhler einen Akzent auf die Aktivität Jesu während der Verklärung. Das Vermeiden des markinischen Terminus μεταμορφώθη durch Lukas begründet M. Öhler auf folgende Weise: „Der Anlass dafür liegt vielleicht in der hellenistischen Vorstellung einer Verwandlung von Göttern, die Lk durch den Terminus nicht in Erinnerung rufen wollte. Wahrscheinlicher ist aber, dass er mit der Nennung des Gesichtes auch die Verwandlung selbst umformulierte, ohne den mk. Terminus bewusst vermeiden zu wollen.“<sup>2</sup> Weiter geht er von der Annahme aus, dass Lukas das Motiv des leuchtenden Gesichtes aus der Mosestradition übernimmt. Er begründet dies zusätzlich damit, dass Jesus bei Lukas öfter „in einer gewissen Parallelität zu Mose“<sup>3</sup> gesehen wird. In seiner exegetischen Analyse setzt M. Öhler einen weiteren Akzent auf das Gespräch von Mose und Elija mit Jesus (Lk 9,31). „Auffallend ist, dass Lk zunächst von dem Gespräch berichtet und erst danach (v. 31) das Erscheinen der beiden Männer nennt. Deutlich wird daraus, dass weniger die Vision als vielmehr die Tatsache, dass diese beiden für die Heilsgeschichte so wichtigen Personen mit Jesus über seinen Exodus reden, von entscheidender Bedeutung ist.“<sup>4</sup> Dabei betont er die Funktionalität der beiden Gestalten in der Verklärungsgeschichte. Seiner Ansicht nach treten sie bei Lukas als „schicksalsanaloge Vorläufer“<sup>5</sup> Jesu auf, um auf sein Leidensschicksal hinzuweisen. Den Terminus ἔξοδος betrachtet M. Öhler einerseits als den Lebensausgang Jesu in Jerusalem, d.h. vor allem denkt er dabei an den Tod Jesu, aber er schließt seine Auferstehung und seine Himmelfahrt nicht aus, andererseits sieht er auch den Bezug auf das Exodusgeschehen im Alten Testament.

Abschließend kann man zur Bedeutung von Mose und Elija in der Verklärungsepisode sagen, dass „diese beiden heilsgeschichtlich so bedeutenden Gestalten in wesentlichen Punkten dasselbe Schicksal wie Jesus hatten. Sie wurden von ihren Zeitgenossen bedrängt und verfolgt, aber sie wurden auch, wie Jesus später in den Himmel entrückt. Sie haben himmlische Herrlichkeit an sich, die auch Jesus schon besitzt. In ihrem Gespräch geben sie aber bereits einen Vorausblick auf Jesu eigenes Schicksal, auf seinen Tod in Jerusalem. Zugleich stehen sie aber auch dafür, dass dieser Tod nicht das Ende sein wird, sondern darüber hinaus zur Verherrlichung Jesu (Act 3,13) in Auferstehung und Himmelfahrt führen wird.“<sup>6</sup>

Resümierend ist zu bemerken, dass M. Öhler im Rahmen seiner Untersuchung auf die wesentlichen Motive und theologischen Schwerpunkte in der lukanischen Redaktion der

---

<sup>1</sup> M. Öhler, Elia, 190.

<sup>2</sup> M. Öhler, Elia, 190.

<sup>3</sup> M. Öhler, Elia, 191.

<sup>4</sup> M. Öhler, Elia, 192.

<sup>5</sup> M. Öhler, Elia, 193.

<sup>6</sup> M. Öhler, Elia, 230.

Verklärung hinweist und sie analysiert. Bezüglich seiner Analyse des Terminus ἔξοδος lässt sich bemerken, dass er zwar auf die Parallelität zum Exodus des Mose und auch auf die Bedeutung des ἔξοδος als Tod und eventuell Auferstehung und Himmelfahrt hinweist, dass sich bei ihm aber kein Hinweis auf die Parusie befindet. Kritisch ist noch zu erwähnen, dass seine Strukturierung des lukanischen Textes gemäß inhaltlichen Merkmalen durchgeführt wird ohne Beachtung der sprachlich-literarischen Textindizien.<sup>1</sup>

1.6. C. Pacewicz<sup>2</sup> analysiert in ihrem Aufsatz ausführlich die kontextuellen Bezüge der lukanischen Verklärungsepisode sowie die Komposition des Kontextes, seine theologische Aussage und die mit der Verklärungsgeschichte parallelen Stellen. Da der Aufsatz vollständig in diese Dissertation eingearbeitet wird, u.z. im Kapitel: *Kontext und parallele Stellen*, wird hier auf die Besprechung dieser Veröffentlichung verzichtet. Ergänzend kann man hinzufügen, dass eine ausführliche wissenschaftliche Analyse zur Erkenntnis kommt, dass die Bedeutung des Terminus technicus ἔξοδος um zusätzliche Aspekte erweitert werden soll, die vor allem in der theologischen Analyse dieses Wortes dargestellt werden.

1.7. A. Standhartinger stellt Jesus, Elija und Mose in den Fokus ihrer traditionsgeschichtlichen Überlegungen zur Verklärungsgeschichte (Mk 9,2-8).<sup>3</sup> In ihrem Aufsatz weist sie auf verschiedene Interpretationen der Erscheinung von Elija und Mose auf dem Berg hin. Als erstes bespricht sie die These, dass Elija und Mose in der Verklärungsgeschichte als Repräsentanten von Gesetz und Prophetie zu verstehen sind. Die Zusammenstellung von Gesetz und Propheten begegnet viermal im Alten und zehnmal im Neuen Testament.<sup>4</sup> A. Standhartinger weist auch auf den Maleachi-Text (Mal 3,22-24) hin, nach dem Elija, der als Prophet genannt wird, vor dem Tag Gottes wiederkommt. A. Standhartinger meint jedoch, dass Elija gemäß der Formel *Gesetz und Propheten* in Mk 9,2ff nicht auftritt und schon gar nicht im Gegenüber zur Tora. Dagegen wird Mose im Alten Testament und in der Auslegungsgeschichte als der Prophet bekannt. Darauf nimmt auch die Apostelgeschichte zweimal (Apg 3,22; 7,37) mit dem Verweis auf Dtn 18,15 Bezug. Nach A. Standhartinger spricht gegen das typologische Verständnis von Elija und Mose als Repräsentanten von Gesetz und Prophetie die älteste Fassung der Verklärung, in der Elija vor Mose genannt wird (Mk 9,4).

---

<sup>1</sup> Ausführlich zur Gliederung der lukanischen Verklärungsepikope siehe im Kapitel: *Die strukturelle Komposition von Lk 9,28-36, 80ff*, dieser Arbeit.

<sup>2</sup> C. Pacewicz, Bedeutung des Kontextes, 235-253.

<sup>3</sup> A. Standhartinger, Jesus, 66-85.

<sup>4</sup> A. Standhartinger, Jesus, 67, vgl. auch Anm. 5 und 6.

Basierend auf dem Maleachi-Text (Mal 3,22-24) gehen manche Ausleger von der Annahme aus, dass Elija und Mose als endzeitliche Propheten zu interpretieren sind. Diese Sicht wird durch die eschatologische Funktion, die Elija im nachbiblischen Judentum hat, unterstützt.<sup>1</sup> „Die synoptische Tradition bezieht sich auf diese Erwartung, wenn Zeitgenossen Jesus für den wiedergekommenen Elija halten (Mk 6,14/Lk 9,7f.; Mk 8,28f. par).“<sup>2</sup> Die endzeitliche Moseerwartung lässt sich in der Verheißung eines Propheten wie Mose aus Dtn 18,15-18 erschließen. Nach Hinweisen auf die weiteren Belege, vor allem aus Qumran, für die eschatologische Rolle der beiden Gestalten sieht die Autorin jedoch die Schwierigkeit, Elija und Mose eindeutig als endzeitliche Prophetengestalten zu identifizieren, da die Beweislage nicht ausreichend ist. Sie begründet es auf folgende Weise: „Lediglich ein einziger rabbinischer Beleg lässt sich für die Erwartung der Wiederkehr von Elija zusammen mit Mose beibringen. Der Midrasch Debarim Rabba 3,17 schließt aus Nah 1,3f., dass bei der Wiederkehr Elijas auch Mose mit ihm zusammen zurückkehren wird.“<sup>3</sup>

Gemäß der nächsten Interpretation, die von A. Standhartinger besprochen wird, werden Elija und Mose als himmlische Gerechte dargestellt. „Die Erwartung der Wiederkunft Elijas gründet auf dem biblischen Bericht von seiner Entrückung in 2Kön 2,11f. Elija verstarb nicht, sondern wurde mit einem Feuerwagen in den Himmel aufgenommen. Es überrascht daher kaum, dass er in apokalyptischen Erzählungen von Himmelsreisen als Himmelsbewohner erscheint.“<sup>4</sup> Auch Mose befindet sich nach der jüdischen Tradition, die die Beschreibung seines Todes (Dtn 34,6) oft als ein Bericht seiner Entrückung zu Gott versteht, im Himmel. Jedoch wirft die Identifikation von Elija und Mose als Himmelsbewohner nach A. Standhartinger Fragen auf, weil, wie die Autorin betont, ihr „bisher kein jüdischer Text bekannt (ist), in dem Elija und Mose zusammen, geschweige denn *nur* diese beiden als Himmelsbewohner auftreten. Insbesondere stellt sich die Frage, warum Henoch fehlt, von dem doch bereits die Bibel eine Entrückung erzählt (Gen 5,24).“<sup>5</sup>

Da die oben erwähnten Interpretationen Fragen offen lassen, versucht die Autorin noch eine mögliche Erklärung für die Erscheinung von Elija und Mose während der Verklärung in die Diskussion einzubringen. Gemäß dieser Interpretation werden die beiden alttestamentlichen Gestalten wegen ihrer Gemeinsamkeiten der Lebensgeschichte mit dem Leben Jesu erwähnt. „Die biblischen Eljageschichten sind vermutlich nicht unter dem direkten Einfluss der Mosetradition entstanden, sie wurden allerdings deuteronomistisch überarbeitet. Im biblischen Endtext sind Motivparallelen in den Lebensgeschichten zu

---

<sup>1</sup> A. Standhartinger, Jesus, 68.

<sup>2</sup> A. Standhartinger, Jesus, 68.

<sup>3</sup> A. Standhartinger, Jesus, 69.

<sup>4</sup> A. Standhartinger, Jesus, 70.

<sup>5</sup> A. Standhartinger, Jesus, 71.

beobachten. Von Mose und Elia werden eine Reihe von Wundertaten erzählt, und beide begegnen Gott auf dem Horeb bzw. Sinai.<sup>1</sup> A. Standhartinger schildert die Wundertaten von beiden Gestalten und berichtet von ihren Theophanien. Nach ihrer Meinung können Elia und Mose wegen ihrer Begegnungen mit Gott auf dem Berg in jüdischer Tradition zusammen gesehen werden. Die Moseerzählung beeinflusst das Verständnis von Elijas Gottesbegegnung.<sup>2</sup> Somit meint die Verfasserin, dass die Erscheinung von Elia und Mose während der Verklärung durch die Sinaitradition beeinflusst sein könnte. Danach analysiert sie die Motivverwandtschaft der Sinaitheophanie mit der Verklärungsgeschichte. Dabei berücksichtigt sie die Analysemethode aus der Literaturkritik in ihrer weiteren Untersuchung. Die Analyse der einzelnen Motive führt sie zur Schlussfolgerung, „dass die Auswahl von Elia und Mose am besten aus ihren Lebensgeschichten, insbesondere ihrer jeweiligen Begegnungen mit Gott auf dem Gottesberg Sinai erklärt werden kann. Die Motive der von Markus überlieferten Verklärungsgeschichte erweisen den Text als Neuerzählung der biblischen Gottesbegegnungen von Elia und Mose am Sinai bzw. Horeb. Jesus wird zu Elia und Mose hinzugestellt und in ihrem Kreis profiliert.“<sup>3</sup>

Abschließend kann man feststellen, dass A. Standhartinger nach der Analyse der verschiedenen Interpretationen, die die Erscheinung von Elia und Mose während der Verklärung zu erklären versuchen, in die Diskussion einen anderen Aspekt einbringt, nämlich den Zusammenhang der Lebensgeschichte von Elia und Mose mit Jesus. Dabei verweist sie vor allem auf die Theophanie der beiden Gestalten und führt konsequent eine Analyse der theophanischen Motive in der markinischen Erzählung durch. Dabei ist zu bemerken, dass die Autorin unter Berücksichtigung der Analysemethode aus der Literaturkritik zwischen dem impliziten Verfasser und den impliziten Lesern unterscheidet sowie auf die Erzählperspektiven hinweist.

1.8. F. Bovon<sup>4</sup> berücksichtigt in seinem Kommentar verschiedene in der Forschung untersuchte Aspekte der Verklärungsparikope. Seine redaktionskritische Analyse über den Verklärungstext wird mit einem synoptischen Vergleich eröffnet, wobei zuerst eine kurze Diskussion bezüglich der Quelle durchgeführt wird. F. Bovon geht davon aus, dass Lukas den Markus-Text als Vorlage benutzt hat, dass sich der Text aber insgesamt als selbstständig erweist, was vor allem an VV 31-33 zu erkennen sei. Er weist auch darauf hin, dass es viele Gemeinsamkeiten zwischen dem Lukas-Text und der Matthäus-Version gibt. Dies hat in der Forschung zu verschiedenen Lösungen geführt, wie z.B. der Annahme einer

---

<sup>1</sup> A. Standhartinger, Jesus, 71.

<sup>2</sup> A. Standhartinger, Jesus, 73.

<sup>3</sup> A. Standhartinger, Jesus, 83.

<sup>4</sup> F. Bovon, Lukas I, 487-504.

Sonderüberlieferung neben Markus oder eines von der heutigen Form abweichenden vormarkinischen Textes.<sup>1</sup> Nach F. Bovon, der sich dabei auf F. Neirynck bezieht, lassen sich aber „sowohl die lukanischen Eigentümlichkeiten wie die Gemeinsamkeiten (...) überzeugender aus den Tendenzen der Redaktion erklären.“<sup>2</sup> Seiner Meinung nach ist Markus für Lukas „keine kanonische heilige Schrift, sondern ein respektabler, aber durchaus zu verbessernder Versuch (vgl. 1,1-4).“<sup>3</sup> Gemäß dieser Feststellung werden die lukanischen Änderungen aufgezählt und kurz erläutert. Zusätzlich geht er auf die bei Lukas und Matthäus gemeinsame Erwähnung des veränderten Gesichtes ein. Das Minor Agreement erklärt er auf folgende Weise: „Beide gebrauchen das Wort *πρόσωπον* (9,29 und Mt 17,2). Aber bei Matthäus ist es eine der Wiederholungen, wie er sie liebt (vgl. Mt 28,39), Lukas wiederum ersetzt im Gegenteil *μεταμορφώω* durch einen biblischen Ausdruck (z.B. Dan 3,19 LXX). Dieses *minor agreement* ist so zufällig wie das andere in V 34 (*ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος*, Mt 17,5: *ἐπὶ αὐτοῦ λαλοῦντος*), wo beide Wendungen weder miteinander identisch sind noch die gleiche Funktion haben. Redaktionell in seiner Form (vgl. 13,17) dient der lukanische Genitiv als Anfang eines neuen Abschnitts. Lukas kennt also keine zweite schriftliche Vorlage für diese Perikope.“<sup>4</sup> Dennoch ist eine andere Variante der mündlichen Überlieferung nicht ausgeschlossen.

Bei der strukturellen Analyse des Textes geht er in erster Linie von den literarischen Indizien des Textes aus und berücksichtigt in der Gliederung dessen formalen strukturierenden Elemente. Somit haben *ἐγένετο* (VV 28.29.33), *καὶ ἰδοὺ* (V 30) und der Genitivus Absolutus (V 34) gliedernde Funktion, die die aufeinander folgenden Episoden voneinander abgrenzen. F. Bovon schließt daraus: „Die verschiedenen Episoden bilden aber eine literarische Einheit, wie aus den symmetrischen Anfangs- und Abschlussversen hervorgeht (V 28 und V 36). Der erste Teil der Ereignisse, die Verklärung und das Gespräch mit Mose und Elija (VV 29-31), ist *zu sehen*, der zweite Teil hingegen, die göttliche Stimme (VV 34-35), ist *zu hören*. Die Dreiergruppe der Jünger sieht die Herrlichkeit der anderen Dreiergruppe und hört die himmlische Stimme; beide Reaktionen der Jünger (V 32 und V 36) stehen symmetrisch zueinander. Die einzige Einzelepisode, die kein symmetrisches Pendant hat, ist der merkwürdige Vorschlag des Petrus (VV 33-34).“<sup>5</sup>

Resümierend kann man zur strukturellen Analyse bemerken, dass F. Bovon ausführlicher als viele andere Kommentatoren auf die formalen strukturierenden Elemente eingeht. Dadurch, dass er vom Text und seinen sprachlichen Indizien ausgeht, ist die von ihm

---

<sup>1</sup> F. Bovon, Lukas I, 488, auch Anm. 2 und 3.

<sup>2</sup> F. Bovon, Lukas I, 488.

<sup>3</sup> F. Bovon, Lukas I, 488.

<sup>4</sup> F. Bovon, Lukas I, 489.

<sup>5</sup> F. Bovon, Lukas I, 490.



durchgeführte Gliederung des Textes aus wissenschaftlicher Sicht objektiver und sachlicher begründet.

F. Bovon weist auf verschiedene Interpretationen hin, die die Verklärungsepisode unter eine bestimmte literarische Gattung einordnen.<sup>1</sup> Seiner Ansicht nach hängt das Problem untrennbar mit der religionsgeschichtlichen Fragestellung zusammen. Auf die Gestaltung des Verklärungstextes haben verschiedene religionsgeschichtliche Richtungen einen Einfluss ausgeübt. „Die Sinaitradition (Ex 24) und die Verklärung des Vermittlers Mose (Ex 34,29-35) stehen im Hintergrund, ebenso die alttestamentliche Königs- und Messiasideologie hinter der göttlichen Stimme. Beides könnte apokalyptisch gefärbt sein. Der Hinweis auf die jüdische Tradition reicht jedoch nicht aus, um Gattung und Inhalt zu erschließen.“<sup>2</sup> Somit schlägt er als Problemlösung eine andere Interpretation vor, nämlich die Verklärungsepisode literarisch als eine Polymorphie einzustufen. Dabei bezieht er sich auf E. Junod<sup>3</sup>, der unter Polymorphie versteht „gleichzeitige oder nacheinander folgende Erscheinungen eines gleichen Wesens unter verschiedenen Formen, die bestimmt sind, bewundert zu werden.“<sup>4</sup> F. Bovon meint, dass die Polymorphie drei Aspekte der Verklärungsepisode erklärt, nämlich „a) die Verwandlung Jesu (seine menschliche und seine göttliche Form), b) die Trias Mose - Elija - Jesus und c) den Epiphaniecharakter der Szene. Als menschlicher Führer steht Jesus auf der jüdischen Linie des verklärten Mose und der Messiasvorstellungen, als göttlicher Gesandter auf fremden Linie der polymorphen Gottheiten. In dieser jüdischen Tradition wird der Erwählte in die himmlische Sphäre emporgehoben, in der hellenistischen erscheint die barmherzige Gottheit und erniedrigt sich. Diese zwei Bewegungen, Erhöhung und Offenbarung, bezeugen narrativ eine noch nicht eindeutige Zwei-Stufen-Christologie, die in der Gattung der Homologie auch vorkommt (vgl. Röm 1,3b-4).“<sup>5</sup>

Durch seine Einordnung der Verklärung unter die literarische Gattung der Polymorphie führt F. Bovon eine neue Idee in die Erforschung der literarischen Form des Verklärungstextes ein. Jedoch ist kritisch zu bemerken, dass gemäß der Definition der Polymorphie, die F. Bovon von E. Junod übernimmt, es nicht ersichtlich ist, welche Struktur und welche Motive formal die Polymorphie-Gattung bestimmen. Es ist auch fraglich, ob man die Verklärung Jesu als „gleichzeitige oder nacheinander folgende Erscheinungen eines gleichen Wesens unter verschiedenen Formen“<sup>6</sup> verstehen kann, weil nach Lukas nur das veränderte Gesicht und das leuchtende Gewand beschrieben werden, nicht aber die

---

<sup>1</sup> F. Bovon, Lukas I, 490.

<sup>2</sup> F. Bovon, Lukas I, 490f.

<sup>3</sup> E. Junod, Polymorphie, 39.

<sup>4</sup> F. Bovon, Lukas I, 491, Anm. 17.

<sup>5</sup> F. Bovon, Lukas I, 491.

<sup>6</sup> F. Bovon, Lukas I, 491, Anm. 17.

Veränderung der ganzen Person, und weil die Jünger keine Schwierigkeiten hatten ihren Meister zu erkennen. Bei Lukas wird sogar das δόξα-Motiv eingeführt um die Zugehörigkeit zur himmlischen Realität und somit die wahre Identität Jesu zusätzlich zu betonen. D.h. man kann sogar vermuten, dass durch die Verklärung die Form nicht so verändert wird, dass die Aussage über das Wesen Jesu ausreichend wäre, deshalb werden zusätzliche Motive (außer dem δόξα-Motiv auch die himmlische Stimme) eingeführt, um die wahre Identität Jesu und seine Mission zu offenbaren. Wenn man den zweiten Teil der Definition („...Formen, die bestimmt sind, bewundert zu werden“) in Betracht zieht, muss man feststellen, dass sich bei Lukas kein Hinweis auf die Bewunderung Jesu findet. Das Ziel der Verklärung nach Lukas ist nicht die Bewunderung, sondern die Offenbarung der wahren Identität Jesu, seines ἔξοδος und die Bestätigung durch die himmlische Stimme, dass Jesus der Auserwählte ist, der den Willen Gottes erfüllen soll (ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλὴμ).

Nach den redaktionskritischen und literarischen Untersuchungen wird die Exegese des Textes gemäß der Gliederung, die während der strukturellen Analyse entstand, durchgeführt. Auf diesen Teil wird hier nicht eingegangen, da er ausreichend in dieser Arbeit berücksichtigt wird.<sup>1</sup>

1.9. W. Radl betont im ersten Teil seines neu erschienenen Kommentars, dass die Verklärungsepisode sowohl literarisch als auch inhaltlich klar vom Kontext abgegrenzt ist.<sup>2</sup> Auf die literarische Abgrenzung dieser Perikope weist jeweils das ἐγένετο δέ (VV 28 und 37) hin. „Dem Hinaufsteigen nach acht Tagen (V 28) entspricht das Hinabsteigen am folgenden Tag (V 37). Die Lokalisierung auf einem Berg hebt das Geschehen schon geographisch aus der Alltagswelt heraus.“<sup>3</sup> Der sprachliche Stil ist typisch lukanisch und „unterscheidet sich (...) kaum vom übrigen Evangelium. Die Sätze sind mit Ausnahme von VV 28.29 kurz und einfach, jedoch nicht ohne Participia coniuncta (VV 28.31a.32b.33e.35a), Relativsätze (VV 30b.31a.b.33e und - eine Attractio relativi - V 36b), Akkusativ mit Infinitiv (V 33b) und Genitivus absolutus (V 34a). Besonders fällt das viermalige ἐν τῷ mit Infinitiv auf, das jeweils zu einem neuen Geschehen überleitet: zur Verklärung Jesu während seines Betens (V 29), zur Rede des Petrus, als die beiden Männer sich anschicken wegzugehen (V 33a), zur Furcht der Jünger, als sie in die Wolke hineingeraten (V 34b), und zum alleinigen Zurückbleiben Jesu, als die Stimme ertönt (V 36a).“<sup>4</sup> In der Darstellung der Geschichte unterscheidet W. Radl zwei Gruppierungen: einerseits Jesus mit Jüngern, andererseits Jesus

---

<sup>1</sup> Siehe dazu im Kapitel: *Interpretation*, 115ff, dieser Arbeit.

<sup>2</sup> W. Radl, Lukas I, 626.

<sup>3</sup> W. Radl, Lukas I, 626.

<sup>4</sup> W. Radl, Lukas I, 626.

mit Mose und Elija. Im Verlauf der Handlungen werden zwei Höhepunkte unterschieden. „Der erste ist das Miteinander des Verklärten mit den in Herrlichkeit erscheinenden Männern, das die Jünger nach ihrem Erwachen miterleben und Petrus aufrecht erhalten möchte (VV 29-33); der zweite ist die an die Jünger ergehende Stimme aus der Wolke (V 34f). Demnach ergibt sich zwischen den Rahmenversen (VV 28.36) eine zweiteilige Haupthandlung: VV 29-33 schildern die Verklärung Jesu (29: καὶ ἐγένετο), sein Gespräch mit Mose und Elija (30f: καὶ ἰδοὺ) sowie die Reaktion der Jünger (32f: ὁ δὲ Πέτρος). V 34f berichtet von der Offenbarung und Weisung für die Jünger.“<sup>1</sup> W. Radl geht, basierend auf F. Bovon, davon aus, dass der erste Teil des Ereignisses zu *sehen* und der zweite zu *hören* ist.<sup>2</sup>

Er verweist auch kurz auf die Parallelen zwischen der Taufe und der Verklärung sowie zwischen der alttestamentlichen Theophanie des Mose auf dem Sinai (Ex 34,29-35) und der Verklärung. Er erwähnt außerdem sehr kurz, dass der lukanische Text von dem der Seitenreferenten abweicht. Dabei ist besonders auffällig „der Bericht von dem Gespräch Jesu mit den beiden Männern und dem Schlafen der Jünger (VV 31-33a).“<sup>3</sup> Es bleibt die Frage offen, wieso der Kommentator an dieser Stelle das Gebetsmotiv außer Acht lässt, obwohl dies ein wesentliches theologisches Thema des dritten Evangelisten ist.

W. Radl geht auch kurz auf die Minor Agreements ein. Seiner Ansicht nach sind sie durch die Verarbeitung der markinischen Vorlage durch Lukas erklärbar; auch der Sondergutabschnitt VV 31-33a „lässt sich sprachlich und sachlich als lukanische Redaktion erklären.“<sup>4</sup>

Nach den redaktionskritischen und literarischen Überlegungen wird die exegetische Analyse des Textes durchgeführt. Sie wird an dieser Stelle nicht ausführlich besprochen, da sehr viele Aspekte bekannt sind. Die Aufmerksamkeit wird hier auf einige Aspekte der Verklärungsepisode gerichtet. W. Radl betont, dass die Verklärung aus der lukanischen Perspektive viel stärker christologisch ausgerichtet ist als bei Markus. Während bei Markus der Akzent mehr auf die Jünger gesetzt wird, wird bei Lukas die Verklärung Jesu während seines Betens in den Vordergrund gestellt. Die Beschreibung des Verklärungsvorgangs wird bei Lukas zurückhaltender als bei Markus beschrieben. Die lukanische Darstellung „gleich zahlreichen Texten in der biblischen und apokalyptischen Tradition, die wie er das Strahlen und Leuchten des Gesichtes bzw. der Kleider bei bestimmten Personen hervorheben“ (vgl. Ex 34, 29f.35).<sup>5</sup> Zur Erscheinung von Mose und Elija, die zuerst als *zwei Männer* bezeichnet werden, sieht der Kommentator Parallelen in Lk 24,4 und in Apg 1,10. Bei der Frage, wieso

---

<sup>1</sup> W. Radl, Lukas I, 626f.

<sup>2</sup> W. Radl, Lukas I, 627, Anm. 287.

<sup>3</sup> W. Radl, Lukas I, 627.

<sup>4</sup> W. Radl, Lukas I, 627.

<sup>5</sup> W. Radl, Lukas I, 630.

gerade diese beiden Gestalten erscheinen, weist er einerseits auf die Gemeinsamkeiten in der Lebensgeschichte der drei Personen hin, andererseits erwähnt er, dass viele „Mose und Elia als Vertreter des Gesetzes und der Propheten“ betrachten.<sup>1</sup> W. Radl erwähnt: „Das Gesetz und die Propheten sind dann gerade bei Lukas ein mehrfach wiederkehrendes Paar (Lk 16,16; Apg 13,15; 24,14), ebenso Mose und die Propheten (Lk 16,19.31; 24,27; Apg 26,22) oder das Gesetz des Mose und die Propheten (Apg 26,22). Im Zusammenhang unserer Erzählung sind vor allem jene Belege wichtig, nach denen Mose und die Propheten voraussagen, was mit Jesus geschehen wird. Lk 24,26f; Apg 26,22f.“<sup>2</sup> Darüber sprechen auch Mose und Elia mit Jesus während der Verklärung (Lk 9,31: ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἡμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλὴμ). Nach W. Radl bedeutet das Wort ἔξοδος das Leiden, den Tod, die Auferstehung und die Himmelfahrt. Er meint, dass das Verständnis von ἔξοδος im Sinne des „neuen Exodus“ für die Kirche oder der Befreiung vom Satan, wie manche Exegeten<sup>3</sup> dies annehmen, eher unwahrscheinlich ist. „Im Vordergrund steht der Jesus auf seinem Weg bestärkende Ausblick auf das, was in Jerusalem geschehen soll.“<sup>4</sup> W. Radl erwähnt, dass Markus auch diesen Ausblick hat, aber erst am Ende seiner Erzählung, wo von der Auferstehung des Menschensohnes gesprochen wird (Mk 9,9-13). Lukas, motiviert von diesem Text, verarbeitet ihn so, dass er dieses Motiv „von dort in die Szene mit Mose und Elia verlegt.“<sup>5</sup>

Auch das Motiv der schlafenden Jünger ist Lukas von Markus bekannt. Es befindet sich in der markinischen Vorlage, in der Ölberg- bzw. Getsemaniszene (Mk 14,32-42). Nach W. Radl wird das Schlafmotiv in der zu Markus parallelen Ölbergsszene nur angedeutet und „im übrigen in die Verklärungssperikope übertragen.“<sup>6</sup>

Zur Erscheinung der Wolke bemerkt der Kommentator, dass „Gott selbst spricht, zum ersten Mal seit der Taufe Jesu. Während er damals Jesus als seinen Sohn angeredet hat, spricht er jetzt über ihn, indem er ihn den Jüngern als seinen Sohn vorstellt. Verklärt wie Mose und Elia, ist er doch mehr als Gottes Prophet; er ist Gottes Sohn. Er ist „der Erwählte“, wie noch hinzugesetzt wird.“<sup>7</sup> Der Proklamation Jesu als des erwählten Sohnes folgt die im Imperativ formulierte Weisung, auf Jesus zu hören und somit sein Wort nicht nur zu hören, sondern auch zu befolgen. Die Szene wird mit dem Erwähnen des Schweigens der Jünger abgeschlossen.

---

<sup>1</sup> W. Radl, Lukas I, 631.

<sup>2</sup> W. Radl, Lukas I, 631.

<sup>3</sup> Vgl. W. Radl, Lukas I, 632, Anm. 329 und 330.

<sup>4</sup> W. Radl, Lukas I, 632.

<sup>5</sup> W. Radl, Lukas I, 632.

<sup>6</sup> W. Radl, Lukas I, 632.

<sup>7</sup> W. Radl, Lukas I, 635.

Im dritten Teil seiner Überlegungen zum lukanischen Verklärungstext zeigt W. Radl den Zusammenhang der Verklärungsepisode mit dem ganzen Evangelium und bemerkt: „Mehr als sonst gibt es hier Beziehungen nach rückwärts und vorwärts, laufen Linien aus verschiedenen Richtungen zusammen und treffen sich Motive aus anderen Perikopen, ganz zu schweigen von den Parallelen in Alten Testament.“<sup>1</sup> Zunächst finden die drei vertrauten Jünger seine Beachtung. Er verweist auf die Texte (Lk 5,10f; 6,14; 8,51.55), in denen das Trio vorkommt. Zweitens richtet er seine Aufmerksamkeit auf das Gebet und bespricht kurz die Texte, in denen das Gebetsmotiv notiert ist (Lk 5,16; 6,12; 9,18.28.29; 11,1; 22,39.40.41.42.44.45.46). Er betont auch die Wirksamkeit des Gebets Jesu und kommentiert sie auf folgende Weise: „Sein Gebet tut gleichsam den Himmel auf. Schon bei der Taufe öffnet sich auf sein Beten hin der Himmel, der Heilige Geist kommt auf ihn herab, und Gottes Stimme ertönt aus dem Himmel (3,21f). Und beim Gebet der Verklärung erscheint nicht nur Jesus im Licht himmlischer Herrlichkeit, auch Mose und Elija treten als verherrlichte Gestalten aus dem Himmel auf (9,29.31.32), und am Ende ist wieder die göttliche Stimme zu hören (9,35). Beim Gebet am Ölberg schließlich ist es ein Engel, der Jesus „vom Himmel her“ erscheint und ihn stärkt (22,43).“<sup>2</sup> Drittens wird die Stimme Gottes erwähnt und mit der Stimme am Jordan parallelisiert. W. Radl meint, dass die beiden göttlichen Aussagen aus der Wolke unterschiedliche Intentionen haben. „Die erste ist ausschließlich christologisch orientiert, die zweite dagegen wendet sich am Schluss mit dem kurzen, aber deutlichen Imperativ ausdrücklich an die Jünger, verfolgt also auch ein ekklesiologisches Anliegen.“<sup>3</sup> Viertens konzentriert der Autor seine Aufmerksamkeit auf das Gespräch von Mose und Elija mit Jesus. Es betrifft die Offenbarung des Geschicks Jesu, dabei wird auf die kontextuellen Bezüge (Lk 9,22.44.51; 24,51; vgl. Apg 1,9.22) hingewiesen, die so resümiert werden: „Ohne es zu ahnen, fassen die Spötter damit das Bekenntnis des Petrus (9,20) und die Stimme aus der Wolke (9,35) zusammen: τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ - ὁ ἐκλελεγμένος“<sup>4</sup> (23,35). Und die δόξα bei der Verklärung (9,29.32) gibt einen Ausblick auf die werdende Herrlichkeit (24,26).

Resümierend kann man feststellen, dass W. Radl gemäß dem Kommentarstil alle wesentlichen überlieferungs- und quellenkritischen, sowie exegetisch-theologischen Forschungsaspekte anspricht. Man kann nur fragen wieso bei der Analyse des Terminus ἔξοδος, obwohl fast alle in der Forschung untersuchten möglichen Bedeutungen dieses Begriffes genannt werden, der Parusie-Aspekt außer Acht gelassen wird.

---

<sup>1</sup> W. Radl, Lukas I, 636.

<sup>2</sup> W. Radl, Lukas I, 637.

<sup>3</sup> W. Radl, Lukas I, 637.

<sup>4</sup> W. Radl, Lukas I, 638.

1.10. Die jüngst von H. Klein in der renommierten von H.A.W. Meyer begründeten Reihe „Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament“, veröffentlichte Auslegung weckt die Aufmerksamkeit des Lesers wegen seines überlieferungs- und quellenkritischen Gesichtspunktes.<sup>1</sup> H. Klein folgt in seinem Kommentar zur Verklärungsgeschichte der Deutero-Markus-Hypothese (DtMk).<sup>2</sup> Zur Übernahme der Deutero-Markus-Hypothese veranlasst ihn das gehäufte Auftreten der Mt/Lk-Übereinstimmungen, dabei verweist er auf die Monographie von C. Niemand, der 27 Minor Agreements aufzeigt.<sup>3</sup> H. Klein geht davon aus, dass sich das Minor-Agreements-Phänomen durch die Hypothese der überarbeiteten Markus-Fassung (DtMk) erklären lässt. Lukas basiert zwar auf der überarbeiteten Markus-Vorlage, aber er schreibt die Erzählung neu gemäß seinem eigenen Konzept. Dabei lässt sich nach H. Klein die Verwendung durch Lukas einer zusätzlichen mündlich tradierten Überlieferungsvariante, vor allem in der Redaktion von Lk 9,30-32, nicht nachweisen.<sup>4</sup>

Aus überlieferungs- und literarkritischer Sichtweise wird hinter der Verklärung ursprünglich eine Himmelfahrts- oder Inthronisationsgeschichte vermutet, die Jesu Erhöhung darstellen soll. Damit will H. Klein andeuten, dass in der Verklärungsgeschichte das zum Ausdruck kommt, was aus der vorpaulinischen Tradition (vgl. Röm 1,4) bekannt ist.<sup>5</sup> „Weiße Kleider und leuchtende Gesichter (Leiber) haben die Gerechten in der himmlischen Welt.“<sup>6</sup> Nach H. Klein hat die Schilderung der Verklärungsepisode Parallelen zu „dem Bericht von der Verherrlichung des Moses am Sinai, die in Kreisen des hellenistischen Judentums als Aufstieg des Gottesmannes in die Himmelswelt ausgelegt wurde. An Mose erinnert die Himmelsstimme: „... den sollt ihr hören“ (Dtn 18,15).“<sup>7</sup>

Beim Kommentieren von Lk 9,29 betont der Autor, dass Lukas im Unterschied zu Markus die Beschreibung der Verklärung auf das Gesicht und die Kleider konzentriert, nicht auf die ganze Person. Somit bleibt der Körper irdisch, nur das Gesicht und das Gewand bekommen einen überirdischen Glanz, so dass Jesus den Engeln gleich wird.<sup>8</sup> Der ganze Veränderungsvorgang geschieht während des Betens. Durch die Erscheinung der himmlischen Gestalten, die die Verheißungen in Gesetz und Prophetie verkörpern, und durch

---

<sup>1</sup> H. Klein, Lukasevangelium.

<sup>2</sup> H. Klein, Lukasevangelium, 345.

<sup>3</sup> H. Klein, Lukasevangelium, 345, Anm. 5.

<sup>4</sup> Vgl. H. Klein, Lukasevangelium, 345, auch Anm. 7.

<sup>5</sup> H. Klein, Lukasevangelium, 346.

<sup>6</sup> H. Klein, Lukasevangelium, 345f.

<sup>7</sup> H. Klein, Lukasevangelium, 346.

<sup>8</sup> Vgl. H. Klein, Lukasevangelium, 346, auch Anm. 22 und 23.

das Gespräch mit ihnen partizipiert Jesus an der Himmelswelt (Lk 9,30). Das Gespräch betrifft den ἔξοδος Jesu, den er in Jerusalem erfüllen soll. Unter dem Wort ἔξοδος versteht H. Klein nicht nur das Leiden, den Tod, sondern auch die Auferstehung. Kritisch kann man bemerken, dass sich bei H. Klein kein Hinweis auf die Bedeutung vom ἔξοδος als Himmelfahrt oder Parusie befindet. Den Vorschlag des Petrus, Zelte zu bauen, kommentiert der Autor auf folgende Weise: „Das Zelt, das sie bereiten wollen, entspricht der Erwartung der himmlischen Vollendung, die wie das Laubhüttenfest in Zelten gedacht ist (Ex 24,15-18). Der Erzähler hält fest, dass Petrus nicht weiß, was er sagt. In deutlichem Kontrast zur Aussage von V. 31, dass Jesus ins Leiden nach Jerusalem gehen soll, möchte Petrus den Augenblick des Erlebens himmlischer Herrlichkeit festhalten. Der Weg Jesu führt jedoch durch das Leiden zur Herrlichkeit (24,26).“<sup>1</sup> Die Wolke (V. 34) repräsentiert für H. Klein die Gegenwart Gottes, worauf die Jünger mit Furcht reagieren. Die göttliche Stimme aus der Wolke befiehlt den Jüngern auf Jesus zu hören, denn „er ist der wahre Lehrer seiner Jünger, als der Gottessohn lehrt er Gottes Willen.“<sup>2</sup> Resümierend schreibt H. Klein: „Die Erzählung ist für Lk ein Ereignis des Gebetes.“<sup>3</sup>

Zusammenfassend kann man feststellen, dass der Autor konsequent und sukzessiv das in seinem Kommentar verwirklicht, was er im Vorwort ankündigt, nämlich, dass „ein Kommentar nicht mehr als den Stand der Forschung zur jeweiligen Zeit widerspiegeln und einige Anstöße zur weiteren Untersuchung liefern soll.“<sup>4</sup> Paradigmatisch kann man in Bezug auf die Verklärungsgeschichte sagen, dass der Autor ohne ausführliche Begründung<sup>5</sup> und nur durch das Feststellen des Minor-Agreements-Phänomens die nicht allgemein anerkannte Deutero-Markus-Hypothese zur Basis für seine Untersuchungen macht.

Nach der Übersicht über die wissenschaftlichen Untersuchungen der letzten dreißig Jahre fällt auf, dass in der deutschen Sprache keine einzige - mir bekannte - Monographie zur lukanischen Verklärungsepisode veröffentlicht wurde. Wenn in der Forschung das Interesse an der Verklärungsgeschichte vorhanden ist, dann richten die Forscher ihre Aufmerksamkeit vor allem auf die markinische Version, was unter Annahme der Zwei-Quellen-Theorie, die die Priorität des Markusevangeliums voraussetzt, teilweise verständlich ist. Das wissenschaftliche Interesse an den anderen Synoptikern wird öfter unter quellenkritischen Schwerpunkten untersucht und dabei wird deren redaktioneller Beitrag zur literarkritischen

---

<sup>1</sup> H. Klein, Lukasevangelium, 347.

<sup>2</sup> H. Klein, Lukasevangelium, 348.

<sup>3</sup> H. Klein, Lukasevangelium, 348.

<sup>4</sup> H. Klein, Lukasevangelium, 5.

<sup>5</sup> Andeutungsweise hat H. Klein, Lukasevangelium, 45, Anm. 8, die Gründe für die Annahme der Deutero-Markus-Hypothese erwähnt.

und theologischen Entwicklung des Verklärungstextes der einzelnen Evangelisten in den Mittelpunkt gerückt. So wird der lukanische Verklärungstext in der Forschung unter dem Gesichtspunkt des Minor-Agreements-Phänomens und dadurch im Rahmen der Deutero-Markus-Hypothese wissenschaftlich analysiert oder es wird auf die lukanischen redaktionellen Änderungen hingewiesen, vor allem auf den Inhalt des Gesprächs von Mose und Elija mit Jesus (Lk 9,31) und dadurch auf das ἔξοδος-Motiv und auf das Gebetsmotiv, ohne aber diese Thematik ausführlich zu untersuchen.

Da der lukanischen Verklärungsepisode in der deutschen Sprache keine mir bekannte monographische Arbeit gewidmet wurde, sollen mit dieser Dissertation die redaktionellen, literarischen und exegetisch-theologischen Schwerpunkte des lukanischen Textes untersucht und analysiert werden und somit die in der deutschsprachigen lukanischen Forschung fehlende Untersuchung nachgeholt werden.

## 2. Methodische Vorgehensweise und Aufbau der Arbeit

Nach der Übersicht über den Stand der Forschung ist die differenzierte Sichtweise der Verklärungserzählung erkennbar. Um die verschiedenen Forschungsaspekte zu analysieren sowie die bestehenden Divergenzen zu klären und eine wissenschaftlich objektive Problemlösung anzubieten, ist methodisch eine vielfältige Vorgehensweise notwendig. Diese Dissertation basiert auf der Zwei-Quellen-Theorie (ZQTh)<sup>1</sup>, die in der modernen redaktionskritischen synoptischen Forschung allgemein vorausgesetzt wird. Dabei wird der traditionelle Methodenpluralismus unter Berücksichtigung der literaturwissenschaftlichen Erkenntnisse angewendet und für die exegetisch-theologische Argumentation dienstbar gemacht.

Der von F. de Saussure<sup>2</sup> in die Literaturwissenschaft eingeführte linguistische Neuansatz führte zur Konkurrenz der diachronischen (historischen) Methode mit der synchronischen Sichtweise der Texte, wobei der letzteren in der Redaktionskritik eine privilegierte Stellung eingeräumt wird, weil sie den Text ganzheitlich betrachtet und nicht nur als einen Endtext

---

<sup>1</sup> Die Basis für die ZQTh haben 1838 zwei unabhängig voneinander erschienene Arbeiten von C.G. Wilke, Urevangelist, und von C.H. Weisse, Geschichte, gelegt. Endgültig gelang erst H.J. Holtzmann, Synoptiker, das Durchsetzen der ZQTh. Mehr dazu siehe bei U. Schnelle, Einleitung, 198-206; vgl. auch U. Busse, Wunder, 14f.40ff. Da die ZQTh in der Forschung nicht unumstritten ist, gibt es noch andere Lösungsversuche des synoptischen Problems. Ausführlicher dazu siehe bei A. Lindemann, Literaturbericht, 251-263. In den letzten Jahren wird in Bezug auf die Verklärungsgeschichte die von A. Fuchs entwickelte Deutero-Markus-Hypothese mit der Monographie von C. Niemand, Minor Agreements, diskutiert, die jedoch keine eindeutig überzeugenden Argumente für diese Hypothese anbietet (kritisch dazu vgl. z.B. F. Neirynck, Minor Agreements, 253-266).

<sup>2</sup> F. de Saussure, Grundfragen. Darauf hat U. Busse, Wunder, 15, hingewiesen.



historischen Ursprungs.<sup>1</sup> Aber zwischen diesen beiden Methoden besteht kein Widerspruch, sondern sie ergänzen sich. E. Reinmuth stellt dazu fest: „Die Produktion eines Textes ist sowohl in ihrer geschichtlichen Entstehung („diachron“) als auch im Blick auf seine Struktur und die Merkmale seiner Gestaltung („synchron“) zu erfassen.“<sup>2</sup>

Die diachronischen Methoden der Literar-, Form- und Traditionskritik weisen auf die Rezeption eines Urtextes durch den Evangelisten hin: damit ist „die interpretierende Aufnahme dessen, was von Jesus gewusst wurde“<sup>3</sup> gemeint, dagegen verweisen die synchronischen Methoden der Redaktionskritik, d.h. Kontext- und Stillkritik sowie die Analyse der Erzählstruktur, auf die Komposition des Textes. U. Busse sagt dies auf folgende Weise: „Vielmehr enthüllen die diachronischen Methoden die Rezeptionstechnik des Evangelisten, auf deren Hintergrund nur die Komposition des Evangeliums sowie des einzelnen übernommenen Traditionsstücks transparent wird.“<sup>4</sup>

Aufgrund der Zielsetzung, die Verklärungsepisode unter differenten Schwerpunkten zu erforschen und basierend auf den methodischen Vorüberlegungen, wird diese Monographie aus drei größeren Kapiteln bestehen.

Im ersten Kapitel dieser Monographie wird die redaktionskritische und literarische Analyse durchgeführt. Gemäß der diachronischen Sichtweise des Textes und somit der Berücksichtigung der Quelle dieser Perikope in der lukanischen Redaktion wird der synoptische Vergleich mit dem Markusevangelium, dem nach der Zwei-Quellen-Theorie die Priorität zugeschrieben wird, durchgeführt. Das Ziel dieser Vorgehensweise ist die Extraktion der redaktionellen Änderung der markinischen Vorlage durch Lukas und somit der Einblick in die redaktionelle Arbeit des dritten Evangelisten.

Diese redaktionsgeschichtliche Fragestellung ist erst in den sechziger Jahren<sup>5</sup> populärer geworden, aber bereits 1926 betonte H.J. Cadbury<sup>6</sup> die Bedeutung dieser Frage für die Erforschung des Lukasevangeliums und 1942 beschäftigte sich auch G.H. Boobyer<sup>7</sup> mit dieser Fragestellung in Bezug auf die Verklärungsgeschichte. Ursprünglich hatte die Quellenkritik die Evangelisten nur als Tradenten charakterisiert, die möglichst treu die Geschichte Jesu und die Einzeltraditionen der urgemeindlichen Jesusüberlieferung wiedergeben sollten. Aber erst die wortstatistische Erhebung und damit die Studien von H.J.

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu U. Busse, Wunder, 15.

<sup>2</sup> E. Reinmuth, Hermeneutik, 17.

<sup>3</sup> E. Reinmuth, Hermeneutik, 16.

<sup>4</sup> U. Busse, Wunder, 15.

<sup>5</sup> Vgl. z.B. H.I. Marshall, Tradition and Theology, 60.

<sup>6</sup> H.J. Cadbury, Lexical Notes III, 305.

<sup>7</sup> G.H. Boobyer, Transfiguration.

Holtzmann<sup>1</sup>, H.J. Cadbury<sup>2</sup> und vor allem J.C. Hawkins<sup>3</sup> mit seinen „*Horae Synopticae*“, sowie später die Monographie von R. Morgenthaler<sup>4</sup> beeinflussten nicht nur die formgeschichtliche Forschung, sondern auch die Redaktionsgeschichte.

Zum Durchbruch der neuen Forschungsrichtung trugen zuerst die Untersuchungen von M. Dibelius<sup>5</sup>, H. Conzelmann<sup>6</sup> und E. Haenchen<sup>7</sup>, später in Bezug auf die lukanischen Schriften die zahlreichen Veröffentlichungen von z.B. U. Busse<sup>8</sup>, bei. Sie erwiesen, dass die Evangelisten aktive Interpreten waren, die ihre Einzelüberlieferungen individuell kompositorisch gestalteten und somit die Jesusüberlieferung für ihre Zeit aktualisieren sollten.

Dadurch bleibt die formgeschichtliche Fragestellung weiter relevant, aber „sie verliert ihren historischen Impetus. Die Formbestimmung nämlich erschließt nun nicht mehr über die mündliche Tradition den typischen, soziologischen „Sitz im Leben“ der Urgemeinde“<sup>9</sup>, sondern durch die Neudefinierung der Quellenfrage wird in der Redaktionskritik der Schwerpunkt auf den synoptischen Vergleich gesetzt. Diese Vorgehensweise ermöglicht, den redaktionellen Beitrag des einzelnen Evangelisten zu erkennen und auf dessen kompositorische und theologische Tendenzen hinzuweisen. Somit erschließt sich, dass die Redaktionsgeschichte nicht das erforscht, was sich historisch wirklich ereignete, sondern wie das Ereignis literarisch dargestellt wird. „Diese Erkenntnis hat eine schwerwiegende Konsequenz. Der „Sitz im Leben“, der in der formgeschichtlichen Periode rein historisch wie soziologisch definiert war, gewinnt eine weitere Komponente hinzu. Er lässt sich literarisch bestimmen. Demnach ist die redaktionsgeschichtliche Fragestellung eminent literaturwissenschaftlich geprägt. Deshalb ist es konsequent, von der Redaktionskritik und nicht mehr von der „Redaktionsgeschichte“ zu sprechen, solange eine chronologische Verhältnisbestimmung der einzelnen Redaktionen untereinander nicht erwogen wird. Die Arbeitsweise ist erst „geschichtlich“, wenn versucht wird, das Ergebnis der „Kritik“ historisch einzuordnen.“<sup>10</sup> Es lässt sich feststellen, dass in den Evangelien vor allem die

---

<sup>1</sup> H.J. Holtzmann, Synoptiker.

<sup>2</sup> H.J. Cadbury, Style and Literary.

<sup>3</sup> J.C. Hawkins, *Horae Synopticae*.

<sup>4</sup> R. Morgenthaler, Statistik.

<sup>5</sup> M. Dibelius, Formgeschichte.

<sup>6</sup> H. Conzelmann, *Mitte der Zeit*.

<sup>7</sup> E. Haenchen, *Apostelgeschichte*.

<sup>8</sup> Vgl. U. Busse, Wunder; ders., Nazareth-Manifest; ders., Nachfolge; ders., Engelsrede; ders., Begegnung; ders., „Evangelium“; ders., Dechiffrierung.

<sup>9</sup> Vgl. U. Busse, Wunder, 44.

<sup>10</sup> U. Busse, Wunder, 46.

Erinnerungen an die Jesus-Christus-Geschichte vergegenwärtigt werden, deren Bedeutung für die Leser, für die sie geschrieben wurden, erforscht werden sollen. E. Reinmuth definiert es auf folgende Weise: „Die Jesus-Christus-Geschichte ist etwas im Kern anderes als eine historisch-kritische Konstruktion des Lebens Jesu von Nazareth. Sie ist ein Sammelbegriff für die Geschichten und Erinnerungen, die sich dem Angesprochenen von diesem Menschen und seiner Geschichte verdanken, den Wahrheitserfahrungen, die Menschen mit dieser Geschichte machen und mit ihren Erinnerungen teilen.“<sup>1</sup> Aus literaturwissenschaftlicher Sicht ist das Einbeziehen des Lesers<sup>2</sup> relevant, weil für ihn der Text konstruiert wird und von ihm die Rezeption des Textes abhängt. Erst das Einbeziehen des Lesers ermöglicht die Rezeption des Textes, die durch textinterne Merkmale signalisiert wird, „die darüber Aufschluss geben, wie der Text verstanden werden soll“.<sup>3</sup> Auf diese Kommunikationsart weist der lukanische Prolog hin, in dem Lukas schon am Anfang seines Evangeliums (Lk 1,3) signalisiert, dass er mit dem Leser zu kommunizieren beabsichtigt.

Unter Berücksichtigung der Literaturwissenschaften orientiert sich die Redaktionskritik am vorliegenden Text als einer literarisch analysierbaren Form, die durch die vom Autor eingeführten Textsignale dem Leser signalisiert wird. Die Textsignale geben für die lukanische Verklärungsepisode eine spezifische Erzählstruktur zu erkennen und verweisen auf bestimmte Phasen im Erzählverlauf, strukturieren die gesamte Komposition und ermöglichen einen vertieften Einblick in den Handlungsablauf der Geschichte, in dem sie die wichtigen Hintergrundinformationen liefern. Das Bestimmen des Grundschemas, auf dem die Verklärungsepisode basiert, ermöglicht die Klassifizierung dieser Erzählung unter eine bestimmte literarische Gattung, denn an ihrem Grundschema wird eine literarische Gattung erkennbar.<sup>4</sup> Dadurch werden zusätzliche Informationen gewonnen, die Indizien auf das Verständnis und die Interpretation der erzählten Geschichte geben.

Der Textinhalt sollte in der Formkritik eine zweitrangige Rolle spielen, vielmehr muss die Form im Vordergrund der Betrachtung stehen. W. Richter wies nach, dass die traditionelle formgeschichtliche Methode zu stark von inhaltlichen Kriterien abhängig war.<sup>5</sup> Er schlägt vor, dass die inhaltliche Gliederung, die zu stark von der subjektiven Sichtweise

---

<sup>1</sup> E. Reinmuth, Hermeneutik, 21.

<sup>2</sup> Ausführlicher zum realen und impliziten Autor siehe im Kapitel: *Die strukturelle Komposition von Lk 9,28-36, 80ff.* dieser Arbeit. Vgl. auch W. Iser, Akt des Lesens, 61; E. Reinmuth, Hermeneutik, 18f.

<sup>3</sup> E. Reinmuth, Hermeneutik, 17. Dort siehe auch ausführlicher zum Verständnis der realen und intendierten Rezeption.

<sup>4</sup> F. Lentzen-Deis, Bestimmung „literarischer Gattungen“ 15.

<sup>5</sup> W. Richter, Exegese als Literaturwissenschaft.

beeinflusst ist, durch nachprüfbare objektive Kriterien, die er aus der modernen strukturellen Linguistik übernahm, ergänzt werden soll.<sup>1</sup>

Die redaktionskritische Methode versucht, die von Lukas vorgenommenen Änderungen in seiner Vorlage zur Verklärungsgeschichte zu analysieren und dabei ihre Beziehung zu den anderen thematisch ähnlichen Stellen im lukanischen Doppelwerk herzustellen. Damit die Überinterpretation des Textes verhindert wird, ist ein adäquates, aus vielen Einzelmethode bestehenden Instrumentarium notwendig. Dabei ist die Wortstatistik des gesamten lukanischen Wortmaterials von enormer Relevanz.<sup>2</sup> Sie ermöglicht unter anderem das Erkennen des lukanischen Stils und der lukanischen theologischen Thematik. Die lukanische Stilkritik, die vor allem von H.J. Cadbury<sup>3</sup> erforscht wurde, verhilft manche Textmodifikationen als lukanisch zu klassifizieren. Damit wird der Zugang zum Sinn der lukanischen Gedanken wissenschaftlich verifizierbarer. Anders sieht der Sachverhalt mit Hapaxlegomena aus. Da in diesem Fall mit der Wortstatistik die Bedeutung des Wortes nur schwer exakt zu bestimmen ist, ist es sinnvoll zu erforschen, „wo und unter welchen Voraussetzungen im Griechischen diese singulären Worte anzutreffen sind. Aus dem geistesgeschichtlichen Hintergrund können dann vielleicht Schlüsse auch für seinen literarischen Ort in einem Evangelium gezogen werden.“<sup>4</sup> Die von Lukas verwendeten Begriffe werden sowohl in ihrem ursprünglichen Kontext mit verschiedenen Entwicklungsstadien, d.h. in der antiken griechischen Sprache sowie auch im lukanischen Gebrauch untersucht. Methodisch werden biblische und außerbiblische Texte berücksichtigt, um die vom Autor erzählte Geschichte mit der Anwendung der bekannten Symbole bzw. Erzählinhalte in ihrer neuen Gegenwartsrelevanz zu erkennen und zu erfassen. Die entwicklungsgeschichtliche Analyse der Termini und ihre Verwendung durch Lukas führen einerseits zu einem relativ objektiven Verständnis dieser Wörter in differenten Anwendungen, z.B. bei einer Metaphorisierung, oder symbolischen Anwendung und somit zu einer Interpretation des Textes, die auf linguistischen Kriterien basiert; andererseits ermöglicht sie einen vertieften Einblick in das theologische Konzept des dritten Evangelisten. Die exegetische Interpretation wird im zweiten Kapitel dieser Arbeit durchgeführt.

---

<sup>1</sup> W. Richter, Formgeschichte und Sprachwissenschaft, 219. Ausführlicher dazu siehe bei U. Busse, Wunder, 54f.

<sup>2</sup> Vgl. R. Morgenthaler, Statistik.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. H.J. Cadbury, Style and Literary; ders., Lexical Notes III.

<sup>4</sup> U. Busse, Wunder, 51.

Die Analyse einer Texteinheit soll mit der Berücksichtigung der Form- und Kontextkritik auch den großen Textzusammenhang einbeziehen. Die Kontextkritik analysiert die Perikopenüberleitungen, um den Zusammenhang zu den vorangehenden und nachfolgenden Texten zu erforschen und ihre mögliche Interdependenz zu erkennen. Mit dieser Vorgehensweise wird das eigentliche Ziel der Redaktionskritik erreicht und der erste Schritt geschaffen, eine Erzähleinheit in das ganze Evangelium einzuordnen. Darüber hinaus wird auch ermöglicht, die Parallelen zu den anderen, ähnlich, strukturierten Einheiten im ganzen lukanischen Doppelwerk zu bestimmen, um auf diese Weise die vom Autor beabsichtigten theologischen Gedanken in einem großen Zusammenhang zu erforschen und das ganzheitliche theologische Konzept, das der zu untersuchende Text ausdrücken soll, zu berücksichtigen. Die auf diese Weise gewonnenen Erkenntnisse werden im dritten Kapitel dieser Dissertation ausführlich vorgestellt.

Durch die formkritische, redaktionskritische und literaturwissenschaftliche sowie exegetisch-theologische Analyse und anschließend durch die Synthese der Ergebnisse wird das von Lukas konzeptualisierte redaktionelle Programm transparent.

Die oben durchgeführte methodische Reflexion weist darauf hin, dass das Einbeziehen vieler Einzelmethode, die sich gegenseitig ergänzen, und deren Synthese zu wissenschaftlich nachprüfaren Kriterien führen kann. Diese Vorgehensweise ermöglicht dann das objektive und auf nachprüfaren Kriterien basierende Durchführen einer Interpretation der Verklärungsepisode.

## II. SYNOPTISCHER VERGLEICH VON LK 9, 28-36 MIT MK 9, 2-8

In der redaktionskritischen Lukas-Forschung wird die Zwei-Quellen-Theorie (ZQTh) allgemein vorausgesetzt.<sup>1</sup> Das synoptische Problem wird dadurch von der Mehrzahl der modernen Exegeten als gelöst angesehen, aber es gibt auch andere Modelle.<sup>2</sup> Die ZQTh setzt die Priorität des Markusevangeliums und der Logienquelle voraus. Der nichtmarkinische Stoff im lukanischen Evangelium entstammt der Sonderquelle oder der redaktionellen Arbeit des dritten Evangelisten.

In der Darstellung der Verklärungsgeschichte basiert Lukas auf dem Markus-Bericht, er schätzt die Aussage seiner Vorlage, aber er verarbeitet sie souverän, gemäß seinen redaktionellen und linguistischen Intentionen. Die Verarbeitung des Textes betrifft die Umstilisierung der Markus-Fassung, die sprachlichen Differenzen und die Setzung der eigenen theologischen Schwerpunkte. Außerdem befinden sich in der lukanischen Darstellung der Verklärungsgeschichte Angaben, die nur bei diesem Evangelisten notiert werden. Für die quellenkritische Frage sind besonders die lukanischen Passagen (9, 28ac.29a.31-33a.34c) von Interesse. Sie haben auch manche Autoren zur Annahme einer Sonderüberlieferung veranlasst.<sup>3</sup>

Neuerdings hat R. von Bendemann<sup>4</sup> bei der quellen- und redaktionskritischen Analyse wiederum auf die lukanische Redaktion der Passagen Lk 9,31-33a sowie Lk 9,28ac.29a.34c hingewiesen. Um typisch lukanische Elemente und theologische Schwerpunkte zu extrahieren sowie die redaktionellen Veränderungen des dritten Evangelisten analysieren zu

---

<sup>1</sup> J.A. Fitzmyer, *Priority*, 133, U. Busse, *Wunder*, 40f; J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, 245f.

<sup>2</sup> Z.B. die Arbeit von Ch. Niemand, *Minor Agreements*. Auch U. Busse, *Wunder*, 40, hat darauf hingewiesen, dass die ZQTh „in der Quellenkritik des Lukasevangeliums nicht unumstritten“ ist. R. von Bendemann, *Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ*, 50, schreibt: „Die Hypothese einer gänzlichen Unabhängigkeit des Lukas von Markus in Lk 9,51ff. ist alt. Gegenwärtig verbindet sie sich mit Modellen, die die Markuspriorität für das dritte Evangelium und damit grundsätzlich die Zwei-Quellen-Theorie in Frage stellen“. Siehe dazu ebd. Anm. 4. F. Neirynck, *Minor Agreements*, 797-810, hat detailliert nachgewiesen, dass sich alle Abweichungen vom Mk-Text als lukanische Verarbeitung des Mk-Textes erklären lassen.

<sup>3</sup> Z.B. W. Dietrich, *Petrusbild*, 108ff.

<sup>4</sup> R. von Bendemann, *Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ*, 56. Vgl. auch M. Öhler, *Elia*, 187ff.

können, wird deshalb ein synoptischer Vergleich mit dem Markus-Text durchgeführt.<sup>1</sup>

Mk 9, 2ab

Lk 9, 28

Καὶ μετὰ ἡμέρας **ἑξ** παραλαμβάνει  
ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ τὸν  
Ἰάκωβον καὶ τὸν Ἰωάννην καὶ  
ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν  
**κατ' ἰδίαν μόνους.**

Ἐγένετο δὲ μετὰ τοὺς λόγους  
τούτους ὥσει ἡμέραι **ὀκτὼ** καὶ  
παραλαβὼν Πέτρον καὶ Ἰωάννην  
καὶ Ἰάκωβον ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος  
**προσεύξασθαι.**

Lukas folgt in seinem Bericht dem Verlauf des Markus-Textes, aber schon im Einleitungssatz ist die redaktionelle Souveränität des dritten Evangelisten deutlich zu sehen. Die Differenzpunkte betreffen schon die Gestaltung der Einleitung. Lukas beginnt seine Perikope mit der für ihn typischen Einleitungs- und Gliederungsformel ἐγένετο δὲ<sup>2</sup> die an den Septuaginta-Stil erinnert. Solche Veränderungen nimmt Lukas öfters<sup>3</sup> vor, besonders wenn er den Aufenthalt und die Tätigkeit Jesu in Galiläa beschreibt.<sup>4</sup> Die redaktionelle Umgestaltung der Einleitung zu einem neuen Abschnitt ist auch in der Zufügung der Phrase μετὰ τοὺς λόγους τούτους zu sehen. Dadurch verbindet er die neue Episode eng mit den vorher geschehenen Ereignissen und bringt sie in eine innere Beziehung. Auf diese Weise ist die Verklärung bei Lukas exakter an die Ereignisse des Kontexts angeknüpft, was bei Markus nicht so präzis erkennbar war.<sup>5</sup>

Weiterhin ist es auch auffallend, dass Lukas die ziemlich genaue markinische Zeitangabe (μετὰ ἡμέρας ἑξ)<sup>6</sup> in eine ungefähre (ὥσει ἡμέραι ὀκτὼ) ändert. Man kann dies dadurch erklären, dass der Gebrauch von ὥσει bei der Zahlbestimmung für Lukas charakteristisch ist.<sup>7</sup> Er hat an fünf anderen Stellen die genaue markinische Zeitangabe auch in eine ungefähre

<sup>1</sup> Text nach Nestle-Aland, Novum Testamentum graece<sup>26</sup>.

<sup>2</sup> Vgl. Lk 2, 1; 6, 1.6. 12; 8, 22; 9, 28. 37; 22, 24; Apg 2, 43; 8, 1b; 9, 19b. 32; 14, 16; 16, 16; 22, 6. 17; 28,17. Zur lukanischen Einleitungs- und Gliederungsformel siehe R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 64, 84f und U. Busse, Wunder, 465, wo der Teil Lk 3,21-19,28 mit (καὶ) ἐγένετο δὲ (ἐν τῷ) strukturell markiert wird.

<sup>3</sup> An 12 Stellen (Mk 1,16 - Lk 5,1; Mk 1,40 - Lk 5,12; Mk 2,1 - Lk 5,17; Mk 2,23 - Lk 6,1; Mk 3,1 - Lk 6,6; Mk 3,13 - Lk 6,12; Mk 4,35 - Lk 8,22; Mk 8,27 - Lk 9,18; Mk 9,2 - Lk 9,28; Mk 9,14 - Lk 9,37; Mk 10,46 - Lk 18,35; Mk 11,27 - Lk 20,1) hat Lukas die markinische Einleitung verändert, indem er den Text mit (καὶ) ἐγένετο δὲ (ἐν τῷ) begonnen hat.

<sup>4</sup> H.J. Cadbury, Style and literary, 105f.

<sup>5</sup> Dazu siehe E.L. Schnellbächer, KAI META ἩΜΕΡΑΣ ἙΞ, 252.

<sup>6</sup> Zur markinischen Zeitangabe siehe E.L. Schnellbächer, KAI META ἩΜΕΡΑΣ ἙΞ, 252-257.

<sup>7</sup> H.J. Cadbury, Style and literary, 129. Lukas verwendet bei der Zahlenbestimmung öfters ὥσει: Lk 3,23; 9,14 (zweimal); 9,28; 22,41.59; 23,44; Apg 1,15; 2,41; 10,3; 19,7.34 (p<sup>74</sup> B 33 pc).

geändert.<sup>1</sup> Aber es ist die Änderung der sechs Tage (Mk) auf acht Tage (Lk) noch zu beachten.<sup>2</sup> Schon bei Markus ist die ziemlich präzise Zeitangabe in diesem Teil des Evangeliums auffällig<sup>3</sup>; sonst kommen präzise Zeitangaben nur in der Passionsgeschichte vor.<sup>4</sup> Dies veranlasste E.L. Schnellbächer zur Schlussfolgerung, dass Markus „der so eingeleiteten Verklärungsgeschichte eine Bedeutung beimessen wollte, die sich nur mit derjenigen der Hauptereignisse seiner Passionsgeschichte vergleichen lässt und die wohl auch nur dort ihre volle Erklärung findet“.<sup>5</sup> Nach Mk 15,42 findet die Kreuzigung Jesu am *Rüsttag* statt, d.h. am sechsten Tag in der jüdischen Woche. J. Schreiber nimmt an, dass Markus die Darstellung des Verklärungsgeschehens mit dem Passionsgeschehen, vor allem mit der Kreuzigung Jesu in Jerusalem synchronisiert<sup>6</sup>, worauf er den Leser bereits hier mit der präzisen Zeitangabe hinweisen möchte. Für Lukas hat die Verklärungsgeschichte eine andere Bedeutung. Mit ihr gibt er dem Leser einen Hinweis auf die Passion Jesu, die der Leser „als Durchgang zur Herrlichkeit“<sup>7</sup> verstehen soll. Lukas signalisiert durch seinen redigierenden Eingriff, dass er mehr theologisches Interesse an der Auferstehung hat und nicht so sehr an der Kreuzigung Jesu, was noch deutlicher im V 31 mit dem Termin ἔξοδος dem Leser mitgeteilt wird. Aus diesem Grunde übernimmt er nicht die markinische Datierung, sondern schreibt ὥσεί ἡμέραι ὀκτὼ. Denn der *achte* Tag, der Oktavtag, ist der Tag der Auferstehung und der Himmelfahrt.

Weiterhin stellt Markus vor alle Eigennamen den bestimmten Artikel.<sup>8</sup> Im Gegensatz zu Markus wird bei Lukas der Name Jesus nicht ausdrücklich genannt, trotzdem ist die Aufmerksamkeit auf Jesus gerichtet, weil er im Prädikat ἀνέβη als Subjekt impliziert ist. Lukas lässt auch die Artikel vor den drei Namen der Apostel weg, was als stilistische Verbesserung gedeutet werden kann, weil im klassischen wie im neutestamentlichen Griechisch Personennamen keinen Artikel besitzen. Er kann anaphorisch bei Wiederholung und in Anknüpfung an die früher erwähnte Person angewendet sein. Ansonsten ist die

---

<sup>1</sup> Mk 6,44 - Lk 9,14 (zweimal); Mk 9,2 - Lk 9,28; Mk 14,35 - Lk 22,4; Mk 14,70 - Lk 22,59, Mk 15,33 - Lk 23,44.

<sup>2</sup> Die Zahl acht ist sechsmal im NT, davon viermal bei Lukas vertreten: Lk 2,21; 9,28; Apg 9,33; 25,6; Joh 20,26; 1 Pt 3,20.

<sup>3</sup> R. Bultmann, *Geschichte*, 363, geht davon aus, dass die präzise Zeitangabe aus der Markusredaktion stammt. Mehr dazu siehe bei E.L. Schnellbächer, *KAI META 'HMEPAΣ 'EΞ*, 252.

<sup>4</sup> R. Bultmann, *Geschichte*, 278.

<sup>5</sup> E.L. Schnellbächer, *KAI META 'HMEPAΣ 'EΞ*, 253.

<sup>6</sup> J. Schreiber, *Christologie des Markusevangelium*, 161. Mehr dazu siehe bei E.L. Schnellbächer, *KAI META 'HMEPAΣ 'EΞ*, 255f. Zur markinischen Chronologie des Jerusalemaufenthaltes Jesu siehe J. M. Nützel, *Verklärungserzählung*, 223-232.

<sup>7</sup> H. Conzelmann, *Mitte*, 183.

<sup>8</sup> Eine Analyse zum Gebrauch des Artikels vor Eigennamen bei den Synoptikern siehe bei Ch. Niemand, *Minor Agreements*, 63-67.



Setzung des Artikels beim Eigennamen vulgärsprachlich.<sup>1</sup> Die Reihenfolge der Namen Johannes - Jakobus ist anders als bei Markus und sie tritt bei Lukas öfter auf.<sup>2</sup> H. Schürmann<sup>3</sup> weist darauf hin, dass Petrus und Johannes für Lukas ein zusammengehöriges Paar sind. Dadurch erklärt sich die Änderung der Reihenfolge der Namen dort, wo die beiden erwähnt sind, allerdings übernimmt Lukas in der Apostelliste die markinische Reihenfolge, aber zwischen Petrus und Jakobus wird noch Andreas gesetzt.

Weiterhin ersetzt Lukas das Verb ἀναφέρει durch ἀνέβη, das Terminus technicus für das Bezeichnen *des Hinaufziehens nach Jerusalem* oder *zum Tempel als Stätte des Kultes und des Gebetes* war.<sup>4</sup> Der Berg, das Gebet, die Nacht und die lukanische Änderung ἀνέβη (Mk ἀναφέρει αὐτοὺς) weisen darauf hin, dass sich ab Lk 9,29 das Geschehen in erster Linie auf Jesus bezieht.<sup>5</sup> Dadurch bekommt der Leser einen Hinweis, dass Jesus der ist, der im Vordergrund steht.

Lukas bearbeitet die markinische Phrase εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν μόνους gemäß seinen redaktionellen Intentionen. Er lässt das Adjektiv ὑψηλὸν aus und fügt zu ὄρος den bestimmten Artikel τὸ hinzu. Den markinischen Ausdruck κατ' ἰδίαν μόνους, der als ein für den markinischen Stil typischer Pleonasmus gesehen wird<sup>6</sup>, hat Lukas ausgelassen, weil für ihn die Erwähnung des markinischen hohen Berges die Einsamkeit Jesu und der Jünger impliziert. An die Stelle der Wendung κατ' ἰδίαν μόνους setzt Lukas das Gebetsmotiv (προσεύξασθαι), das eine intime Beziehung Jesu zu Gott zeigt und wodurch die Einsamkeit Jesu zusätzlich akzentuiert wird, weil Jesus zum Gebet, besonders im Passionskontext (Lk 9,18.28f; 22,41), einsame Orte suchte.

Es gibt bei Lukas (Lk 6,12) nur noch eine von Markus (Mk 3,13) übernommene Stelle, wo Jesus *einen Berg* (εἰς τὸ ὄρος) besteigt. Dort hat Lukas eine ähnliche redaktionelle Änderung vorgenommen. In Lk 6,12-16 (Wahl der Zwölf) hat er von Markus (Mk 3,13) εἰς τὸ ὄρος übernommen und dazu προσεύξασθαι sowie das Nachtmotiv zugefügt. Außer diesen beiden Stellen ist bei Lukas noch der Text Lk 22,39-46 von Markus übernommen worden, in dem die Komponenten Berg, Gebet, Nacht, Schlaf sowie die Jünger auftreten. Es scheint so zu sein, dass Lukas vom markinischen Text (Mk 14,32-42) inspiriert wurde, dass er die Nacht- und Gebetsmotive in die Perikope Lk 6,12-16 und in den Verklärungstext

<sup>1</sup> Blaß-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, § 260.

<sup>2</sup> Vgl. Lk 8, 51; 9, 28; Apg 1, 13, aber in der Apostelliste (Lk 6,14) verwendet er die markinische Reihenfolge der Namen, nämlich Jakobus - Johannes. Mehr dazu siehe bei H. Schürmann, Lukasevangelium I, 494 bes. Anm.166, vgl. auch M. Öhler, Elia, 188.

<sup>3</sup> H. Schürmann, Lukasevangelium I, 494 bes. Anm. 166; vgl. Apg 3,1.3.4.11; 4,13.19; 8,14.

<sup>4</sup> J. Schneider, βαίνω, ThWNT I, 517.

<sup>5</sup> F. Neirynck, Minor Agreements, 258.

<sup>6</sup> Die Doppel- und Mehrfachausdrücke als typische Merkmale des markinischen Stils wurden von mehreren Autoren besprochen. Dazu siehe Ch. Niemand, Minor Agreements, 68f, Anm. 2.

übertragen hat, um die Texte in eine innere Verbindung zu bringen und im Blick auf die Jünger deren Auswahl sowie deren Funktion als Zeugen herauszustellen<sup>1</sup>. Der Leser hat dadurch die Möglichkeit bekommen, die Rolle der Jünger als Zeugen wahrzunehmen und den Verklärungstext im breiteren theologischen Kontext zu betrachten. Mit der Einführung des Gebets bekommt die Verklärung bei Lukas ein anderes Gepräge.<sup>2</sup> Mit dieser redaktionellen Änderung wird bei Lukas ein wichtiges theologisches Thema eingeleitet, das bei Markus in der Verklärungsgeschichte nicht vorkommt.

Durch die Verarbeitung des Markus-Textes durch Lukas bekommt die lukanische Schilderung in der Einleitung eine stark redaktionelle Prägung.

Mk 9, 2c-3

Lk 9, 29

V 2c

καὶ **μετεμορφώθη** ἔμπροσθεν αὐτῶν,

V 3

καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο  
στίλβοντα λευκὰ λίαν, οἷα γναφεὺς  
ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως  
λευκᾶναι.

καὶ ἐγένετο ἐν τῷ **προσεύχεσθαι**  
αὐτὸν τὸ εἶδος **τοῦ προσώπου**  
αὐτοῦ ἕτερον  
καὶ ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς  
ἐξαστράπτων.

Lukas folgt weiterhin dem markinischen Verlauf der Geschichte, aber mit gemäß seinen redaktionellen Absichten vorgenommenen Eingriffen. Die Abweichung vom markinischen Text ist bei Lukas deutlich in der Beschreibung des verklärten Jesus zu sehen. Sie wird bei Markus mit dem Verb **μετεμορφώθη** (**μεταμορφόω**) beschrieben, das die Veränderung der Gestalt bedeutet.<sup>3</sup> Das Verb **μεταμορφόω** wird meistens in der passiven oder medialen Form gebraucht und bezeichnet als so genanntes *passivum theologicum* bzw. *divinum* die göttliche Tätigkeit an Jesus.<sup>4</sup> Bei der Metamorphose wird von Gott die Erscheinung Jesu umgestaltet, aber nicht sein Wesen.<sup>5</sup> In der markinischen Fassung bezeichnet **μεταμορφόω** „die Verwandlung der Gestalt, nicht im Sinne hellenistischer Metamorphose, sondern im apokalyptischen Verständnis der Verwandlung zur himmlischen Auferstehungsherrlichkeit

<sup>1</sup> Zur Rolle der Jünger als Zeugen der Kontinuität siehe bei G. Lohfink, Himmelfahrt, 221.267ff.

<sup>2</sup> Die Zufügung des Gebetsmotives bei Lukas weist auf die besondere Bedeutung des Geschehens hin: 3,21; 6, 12; 9,18.28; 11,13; Apg 4,31; 8,15ff; 13,3.

<sup>3</sup> J. Behm, **μορφή**, TWNT IV, 762f; J.M. Nützel, **μεταμορφόω**, EWNT II, 1021f.

<sup>4</sup> J. Kudasiewicz, *Zycie ukryte*, 164; M. Öhler, Verklärung, 204; R. Pesch, Markusevangelium II, 72; S. Pellegrini, Elija, 308f; R.H., Gundry, Mark, 458. Vgl. auch C. Macholz, „*Passivum divinum*“, 247-253.

<sup>5</sup> M. Öhler, Verklärung, 204.

(vgl. 1 Kor 15,15f), die in V 3 beschrieben wird.”<sup>1</sup> Lukas dagegen kennzeichnet V 29 mit der für ihn typischen Konstruktion καὶ ἐγένετο ἐν τῷ mit Infinitiv (προσεύχεσθαι)<sup>2</sup>, die im lukanischen Verklärungstext dreimal (V 28.29.33) vorkommt, und auf das lukanische strukturelle Ablaufschema hinweist.<sup>3</sup> F. Neirynck<sup>4</sup> geht davon aus, dass die lukanische ἐγένετο-Konstruktion (ἐγένετο ... ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἐξαστράπτων) hier von Mk 9,3a (τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν) inspiriert ist. Lukas setzt das markinische ἐγένετο an den Satzanfang und ergänzt mit einem zweiten zu ἱματισμὸς parallelen Subjekt (τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ). Durch diese literarischen Eingriffe verarbeitet Lukas Mk V 2c und 3a zu einer Satz-Konstruktion. Auf diese Weise wird der markinische Ausdruck μετεμορφώθη von Lukas in der Konstruktion ἐγένετο ... ἕτερον ... λευκὸς ἐξαστράπτων ausgedrückt, die über den ganzen Satz ausgedehnt ist. Und der Satz zeigt auch den lukanischen Sprachgebrauch - wie es F. Neirynck<sup>5</sup> bewiesen hat - und ist somit auf lukanische Redaktion zurückzuführen. Das Weglassen des Terminus μετεμορφώθη lässt sich zudem aus dem biblischen Sprachgebrauch erklären, in dem μετεμορφώθη auf die Veränderung des Gesichtes hinweisen kann.<sup>6</sup> Dadurch präzisiert Lukas das, was er in seiner Markus-Vorlage gelesen hat und gibt dem Leser Hinweise, wie er den Text verstehen soll, um Missverständnisse zu vermeiden.<sup>7</sup>

Durch die redaktionelle Änderung wird die Verklärung bei Lukas auf das Gesicht beschränkt. Lukas fügt zum markinischen Text den Ausdruck τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ hinzu, der keine Parallele bei Markus hat. Die Nomenklatur dieser Phrase ist typisch

<sup>1</sup> R.Pesch, Markusevangelium II, 72. Nach L.F. Rivera, Interpretatio Transfigurationis, 100, gehört das Verb μεταμορφοῦσθαι dem hellenistisch-christlichen Sprachgebrauch an und nicht dem judenchristlichen. F. Hahn, Christologische Hoheitstitel, 11f, weist darauf hin, dass man das hellenistische Judentum berücksichtigen soll, wo die Anwendung der Wörter μεταμορφοῦσθαι und μετασχηματίζειν nachweisbar ist. Die Belege siehe bei Bauer-Aland, μεταμορφώω, W NT, 1036.

<sup>2</sup> Blaß-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, § 404, Anm. 1. Die Konstruktion καὶ ἐγένετο ἐν τῷ mit Inf. (כִּי) kommt 24 Mal im NT vor, einmal bei Mk 4, 4 und sonst nur bei Lk (23 Mal).

<sup>3</sup> Dazu siehe das Kapitel: *Die strukturelle Komposition von Lk 9,28-36, 80ff*, dieser Arbeit.

<sup>4</sup> F. Neirynck, Minor Agreements, 804, Anm. 35

<sup>5</sup> F. Neirynck, Minor Agreements, 804, Anm. 40.

<sup>6</sup> F. Neirynck, Minor Agreements, 804, Anm. 37. Eine kritische Stellungnahme siehe bei Ch. Niemand, Minor Agreements, 40ff.

<sup>7</sup> Viele Autoren, z.B. J. Blinzler, Neutestamentliche Berichte, 41, Anm. 26; J. Höller, Verklärung, 45; H. Baltensweiler, Verklärung, 63; A. Plummer, Luke, 251; E. Dabrowski, Przemienienie, 17, weisen darauf hin, dass Lukas das Verb μεταμορφώω ausgelassen hat, um auf diese Weise Assoziationen zu den hellenistischen Mysterienkulten zu vermeiden. H. Schürmann, Lukasevangelium I, 556, Anm. 19, meint dagegen, dass Lukas das Wort nicht wegen der Gedanken an die Metamorphose griechischer Götter weggelassen hat, sondern um eine Verbindung zwischen dem verklärten Jesus und Mose zu schaffen. Nach J. M. Nützel, Verklärungserzählung, 291f, versuchte Lukas das sachgerechter ausdrücken, „was er in seiner Quelle las und ohne Bedenken übernahm“. Siehe dazu auch F. Neirynck, Minor Agreements, 804.

lukanisch.<sup>1</sup>

Die Zufügung *des veränderten Gesichtes* hat Anlass in der Auslegungsgeschichte gegeben eine zusätzliche Quelle oder Traditionsvariante anzunehmen.<sup>2</sup> Dabei stellt sich aber die Frage, ob wirklich das Motiv vom veränderten Gesicht unbekannt ist und es keine Parallelen in den biblischen und außerbiblischen Texten besitzt. Um die Frage zu beantworten, sollte man einige biblische und außerbiblische Texte, die über das veränderte Gesicht oder über die Kombination der beiden Motive (wie in der Verklärungsgeschichte die Beschreibung des veränderten Gesichtes und der strahlenden Gewänder) berichten, in Erwägung ziehen. Eine ganze Reihe von solchen Texten hat Ch. Niemand aufgelistet.<sup>3</sup> Um sich ein Bild von der Anwendung des Motivs vom veränderten Gesicht bzw. von beiden Motiven zu machen, werden im Folgenden manche von den Texten dargestellt:

Ex 34, 29-350:

*„Während Mose vom Berg herunterstieg, wusste er nicht, dass die Haut seines Gesichtes Licht ausstrahlte, weil er mit dem Herren geredet hatte.(30) Als Aaron und alle Israeliten Mose sahen, strahlte die Haut seines Gesichtes Licht aus... . (35) Wenn die Israeliten das Gesicht des Mose sahen und merkten, dass die Haut seines Gesichtes Licht ausstrahlte... .“*

Der aus Ex 34,29-35 stammende Topos vom strahlenden Gesicht des Mose ist in der biblischen (der priesterschriftlichen Pentateuchredaktion, LXX) und außerbiblischen Literatur (Ps-Philo, LibAntBil 12,1; 19,16 und rabbinische Schriften - ExR 47,141; Sifre Num § 140; bT, Berakhot, fol 7a; DtnR 11) bekannt sowie im NT (2 Kor 3,7.12). „Es bestand die Tendenz, das Motiv aus dem Zusammenhang der Sinaiereignisse zu lösen und Mose auch in anderen Lebenssituationen mit leuchtendem Gesicht darzustellen (vgl. schon Ex 34,34f; Num 27,20), besonders in Texten, die von seinem Sterben sprechen (DtnR 11; Ps-Philo,

---

<sup>1</sup> Siehe bei Ch. Niemand, *Minor Agreements*, 137f.

<sup>2</sup> Die Zufügung des veränderten Gesichtes bei Lukas und Matthäus hat viele Ausleger zur Annahme einer anderen Traditionsvariante veranlasst bzw. eine Redaktionsdiskussion ausgelöst. So geht z.B. E. Dabrowski, *Przemienienie*, 15-19, davon aus, dass das älteste Evangelium das Matthäusevangelium ist; dadurch erklären sich die Mt/Lk Übereinstimmungen. M.E. Boismard, *Synopse II*, 251f, erklärt die lukanischen Sonderelemente in der Verklärungserikope durch die Annahme einer eigenen Quelle von Lukas, so genannte Dokument C. Die Mt/Lk Übereinstimmungen gegen Markus entstanden, weil Proto-Lukas den Mt-Intermediaire verwendete. Ch. Niemand, *Minor Agreements*, bes. 274ff, geht von einer Deuteromarkus-Hypothese aus. W. Schmithals, *Markusschluß*, 389f, erklärt die Mt/Lk Übereinstimmungen durch die Annahme der Urmarkus-Hypothese.

<sup>3</sup> Ch. Niemand, *Minor Agreements* 101-111. (Ex 34,29-35; Ps-Philo, LibAntBib 12,1; 19,16; 64,6; ExR 47,141; SifNum § 140; bt, Berakhot, fol 7a; DtnR 11; Philo, *virt* 217; Schatzhöhle 2,13-17; 3,4; äth Hen 106,2.5.10; 51,5; 71,1; 1 QH 12,5-6; 15,23f; Dan 10,5-6; 2 Makk 3, 5-26; slav Hen 1,4(A); 19,1(A und J); Mk 16,5b par Mt 28,2f par Lk 24,4; Apk10,1).

LibAntBib 19,16)“.<sup>1</sup> Die Motive des veränderten Gesichtes und des Gewandes werden in der außerbiblischen Literatur auch in Bezug auf Abraham (Philo, vir 217; in Apk Abr 13,12 wird gesagt, dass Abraham ein himmlisches Gewand bekommt), Adam und Eva (Schatzhöhle 2,13-17; 3,14) angewendet. In den Qumrantexten wird der Lehrer der Gerechtigkeit mit dem leuchtenden Gesicht dargestellt (1 QH 12,5-6; 15,23f).

1 QH 12,5-6:<sup>2</sup>

*„Ich danke Dir, Herr! Denn Du hast mein Antlitz erleuchtet für Deinen Bund und aus ... frage ich nach Dir, und wie Morgenrot gewiss zu vollkommenem Licht bist Du mir erschienen“.*

1 QH 15,23f :

*„... hast Du geholfen meiner Seele und erhobst mein Horn hoch empor. Da erschien ich im siebenfachen Lich(t) ... “.*

In der biblischen und außerbiblischen Literatur werden die Motive des veränderten, leuchtenden Gesichtes und/oder der strahlenden Kleider von Engeln dargestellt. Die Kombination von beiden Motiven tritt in Dan 10,5-6 auf. Auch in 2 Makk 3,25-26 und besonders in äth Hen 71,1 werden die beiden Motive sichtbar.<sup>3</sup>

Im NT befinden sich auch einige Stellen, die das Aussehen der Engel mit der Hilfe des Gesichtsmotivs (Apk 10,1), des Gewandmotivs (Mk 16,5; par Lk 24,2) oder der Kombination der beiden Motive (Mt 28,2f) beschreiben. Lukas beschreibt das Gesicht von Stephanus in Apg 6,15, das sich verändert und wie das Gesicht eines Engels aussieht.

Nach der kurzen Darstellung der biblischen und außerbiblischen Texte, die eines oder beide Motive besitzen, kann man feststellen, dass die bedeutenden Persönlichkeiten (z.B. Adam, Eva, Abraham, Mose, Stephanus etc.) in bestimmten wichtigen Lebenssituationen mit leuchtendem Angesicht und/oder strahlendem Gewand gezeigt wurden. Auch zur Beschreibung der Engel wurden die beiden Motive, einzeln oder kombiniert, angewendet. So scheint die Annahme einer zusätzlichen Quelle oder Traditionsvariante, um die Zufügung des Gesichtsmotivs in der Verklärungsgeschichte zu erklären, zwar interessant zu sein, aber nicht überzeugend.<sup>4</sup> Aufgrund der erwähnten Texte kann man darauf hinweisen, dass das Gesichtsmotiv in der biblischen und außerbiblischen Literatur so bekannt war, dass es von

---

<sup>1</sup> Ch. Niemand, Minor Agreements, 104.

<sup>2</sup> Zitiert nach J. Maier, Qumran-Essener I.

<sup>3</sup> Mehr dazu siehe im Kapitel: *Literarische Gattung*, 59ff, dieser Arbeit.

<sup>4</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 56, weist auf die lukanische Redaktion von Lk 9,29a hin.

Lukas zur markinischen Version hinzugefügt wird, in der schon von der Beschreibung des strahlenden Gewandes erwähnt war. Der markinische Text und die Bekanntschaft der beiden Motive, einzeln oder kombiniert, besonders in der apokalyptischen und theophanischen Literatur, haben ihn inspiriert, sie in seinen Bericht einzuarbeiten, gemäß seinem Bemühen, den vorgegebenen Text biblisch einzufärben.

Weiterhin betont Markus durch den Zusatz ἔμπροσθεν αὐτῶν, dass die Verwandlung Jesu für die Jünger geschieht. Diese hochsprachliche Terminologie, die meistens im spirituellen Sinne angewendet wird, ist für Markus untypisch (vgl. Mk 2, 12; einige HS belegen auch für Mk 1,2 - ἔμπροσθεν σου), aber passend zum geschilderten Geschehen.<sup>1</sup>

Bei Lukas dagegen wird durch das Erwähnen des Gebets und durch das Streichen des ἔμπροσθεν αὐτῶν der Geschichte ein anderes Gepräge gegeben. Die Aufmerksamkeit des Lesers wird dadurch von den Jüngern (bei Markus) auf Jesus gerichtet. Auf diese Weise werden die Jünger in den Hintergrund gedrängt und somit wird Jesus während des Betens in den Vordergrund gerückt. Durch diese redaktionelle Änderung wird eine andere Dimension der Verklärung gezeigt. Aus lukanischer Sicht verklärt sich Jesus während des Gebets, das die innere Beziehung zum Vater stark akzentuiert.

Weiterhin fällt auf, dass die markinische coniugatio periphrastica (ἐγένετο στίλβοντα) von Lukas weggelassen wurde und an dieser Stelle ἐξαστράπτων gesetzt wird. Die coniugatio periphrastica tritt in der Koine öfter auf als im klassischen Griechisch, was auf das semitische Sprachmuster (Nominalsatz) zurückzuführen ist.<sup>2</sup> Deshalb kann die lukanische Veränderung der markinischen Vorlage als sprachliche Verbesserung gewertet werden. Außerdem korrigiert Lukas den markinischen Ausdruck στίλβοντα λευκὰ λίαν, indem er στίλβοντα und λίαν weglässt und ἐξαστράπτων zu λευκὸς hinzufügt. Diesen literarischen Eingriff könnte man als sprachliche Korrektur des Markus-Textes deuten.<sup>3</sup> Lukas ersetzt auch das von Markus angewendete Verb στίλβω (glänzen, leuchten) durch das Verb ἐξαστράπτων (aufglänzen, aufblitzen), das ein Hapaxlegomenon ist.<sup>4</sup> Beide Verben (ἐξαστράπτων und στίλβω) sind Hapaxlegomena im NT.<sup>5</sup> Übereinstimmend ist, dass

---

<sup>1</sup> Dazu siehe J. Blinzler, Neutestamentliche Berichte, 36f. J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 97.102, erklärt diesen hochsprachlichen Stil durch die vormarkinische Quelle, aus der VV 2c.3 übernommen wurden, mit Vorbehalt gegenüber V 3b, der sprachlich einen wenig feierlichen Stil aufweist.

<sup>2</sup> Zur coniugatio periphrastica siehe Blaß-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, § 352-356, bes. § 354,1. Zur coniugatio periphrastica als Semitismus siehe G. Dalman, Worte, 28f; Ch. Niemand, Minor Agreements, 130, Anm. 122 und 158f mit Anm. 1.

<sup>3</sup> B.H. Streeter, Gospel, 315f, versuchte den markinischen Ausdruck στίλβοντα λευκὰ λίαν zu korrigieren und hat auch einen Konjunkturvorschlag mit Begründung gemacht. Seiner Ansicht nach hat der Text ursprünglich so ausgesehen: καὶ ἐγένετο στίλβον τὸ πρόσωπον, καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ λευκὰ λίαν.

<sup>4</sup> J. Blinzler, Neutestamentliche Berichte, 79f.

<sup>5</sup> Dazu siehe W. Bauer, στίλβω, WNT, 1534 und W. Bauer, ἐξαστράπτων, WNT, 553. Zum στίλβοντα siehe auch H. Baltensweiler, Verklärung, 62-69.

sowohl bei Markus als auch bei Lukas beide Wörter auf die Beschreibung der Gewänder als Zusatz zu λευκά oder λευκός in gesteigerter Form hinweisen.

Der markinische Vergleich οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι wird von Lukas ausgelassen.<sup>1</sup>

Mk 9, 4

Lk 9, 30

καὶ ὥφθη αὐτοῖς Ἥλιος σὺν  
Μωϋσεῖ καὶ ἦσαν συλλαλοῦντες  
τῷ Ἰησοῦ.

καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο συνελάλουν  
αὐτῷ, οἵτινες ἦσαν Μωϋσῆς καὶ  
Ἥλιος.

Weiterhin führt Markus mit einem καί zwei biblische Gestalten direkt mit Namen in seine Geschichte ein, deren Erscheinen er mit dem Verb ὥφθη beschreibt. Das Verb ὀφθῆναι mit Dativ bedeutet *jemandem erscheinen* und wird im NT in Bezug auf die Erscheinung himmlischer Gestalten oder Zeichen angewendet. Die Erscheinung wird nicht nur auf die visuelle Komponente beschränkt, sondern es geht hier um einen „terminus technicus für die Offenbarungsgegenwart als solche ohne Hinweis auf die Art ihrer Wahrnehmung“.<sup>2</sup>

Durch die Zufügung des αὐτοῖς zum ὥφθη bildet Markus eine Formulierung, die nach der biblischen Terminologie darauf hinweist, dass die Erscheinung vor allem für die Jünger geschieht.<sup>3</sup> Lukas dagegen verwendet zur Einführung der neuen Personen in die Geschichte die biblische Formel καὶ ἰδοὺ.<sup>4</sup> Solche Veränderungen werden von Lukas in der markinischen Vorlage öfters vorgenommen.<sup>5</sup> Die Satzkonstruktion ist auch typisch für die lukanischen καὶ ἰδοὺ - Sätze, wo hinter dem καὶ ἰδοὺ als Subjekt ἄνδρες, γυνή oder ἄνθρωπος stehen. Auch das Anwenden des Verbs in der aktiven Form (συνελάλουν) gehört zur lukanischen Stilleigentümlichkeit.<sup>6</sup> Durch diese syntaktische Änderung richtet Lukas die Aufmerksamkeit des Lesers auf die plötzlich in den Handlungsverlauf eingeführten zwei Personen, die, im Gegensatz zu Markus, zuerst namentlich nicht bezeichnet werden, sondern allgemein als ἄνδρες δύο. Die beiden Männer unterhalten sich mit Jesus und werden erst in

<sup>1</sup> Zum Vergleich siehe bei H. Baltensweiler, Verklärung, 64f. Zum Gebrauch ὥφθη in der LXX siehe J.M. Nitzel, Verklärungserzählung, 103, Anm. 83.

<sup>2</sup> W. Michaelis, ὁράω, ThWNT V, 359.

<sup>3</sup> Dazu siehe J. Höller, Verklärung, 78; H. Baltensweiler, Verklärung, 35.

<sup>4</sup> Mehr zur Funktion der Formel in der lukanischen Verklärungsgeschichte siehe im Kapitel: *Die strukturelle Komposition*, 80ff, dieser Arbeit.

<sup>5</sup> Vgl. Z.B. Mk 1,40 - Lk 5,12; Mk 2,3 - Lk 5,18; Mk 5,22 - Lk 8,41; Mk 9,4 - Lk 9,30; Mk 14,43 - Lk 22,47 (nur ἰδοὺ); Mk 16,5 - Lk 24,4).

<sup>6</sup> P. Fiedler, Formel, 25-29.

einem eingeschobenen Relativsatz als Mose und Elija identifiziert. Die redaktionelle Änderung, die von Lukas an dieser Stelle vorgenommen wird, betrifft den Inhalt und den Sprachgebrauch. Inhaltlich betrachtet fällt auf, dass Lukas die markinische Reihenfolge<sup>1</sup> Elija - Mose verändert, indem er an der ersten Stelle Mose erwähnt. Die markinische Reihenfolge weist darauf hin, dass das Erscheinen der beiden alttestamentlichen Personen nicht als Zeugnis von *Gesetz und Propheten* - in der standardisierten Form - im Bezug auf „Jesus als Messias und Gottessohn ausgelegt werden darf“.<sup>2</sup> Man kann vermuten, dass Markus durch den eschatologisch gefärbten Maleachi-Text (Mal 3,23f) inspiriert war und deshalb an erster Stelle Elija nennt.<sup>3</sup> Sein besonderes Interesse an Elija kann man auch aus der Anfügung des Elijagespräches (Mk 9,11-13) erschließen.<sup>4</sup> Lukas schafft zwar durch die redaktionelle Arbeit die chronologische Reihenfolge, aber es geht ihm nicht um die Korrektur der Chronologie, sondern um eine theologische Aussage über Jesus, nach der Jesus gemäß dem *Gesetz des Mose und aller Propheten* als Messias leiden müsse (vgl. Lk 24,25ff.44ff; Apg 13,15.27ff; 26,22f).<sup>5</sup> Bei Lukas sind die beiden alttestamentlichen Gestalten Zeugen für die heilsgeschichtliche Notwendigkeit und Gottbestimmtheit des Leidens des Messias.

Sprachlich fällt auf, dass Lukas die markinische Präposition *σύν* durch *καί* ersetzt. „Die Grundbedeutung der Präposition *σύν* mit soziativem Dativ ist *mit* und trägt personalen Charakter. Sie sagt die Gemeinsamkeit von Personen aus, die zusammen sind, zusammenkommen, einander begleiten, zusammenwirken, indem sie gemeinsam an einer Handlung teilnehmen, an einem gemeinsamen Schicksal teilhaben, einander beistehen und

---

<sup>1</sup> Die markinische Reihenfolge hat in der Forschung eine große Diskussion ausgelöst, welche Absichten Markus verfolgt, vor allem, wenn man V 5 betrachtet, wo die beiden Personen Mose - Elija chronologisch dargestellt werden. Z.B. M. Horstmann, Studien, 85-88; J. Gnlika, Markus II, 32, gehen davon aus, dass Markus in seiner Quelle die Reihenfolge Mose - Elija vorgefunden, diese aber aus kompositorischen Gründen verändert hat. Andere Autoren wie Ch. Masson, Transfiguration, 4f; J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 105-11.134.165.169-171.242f; M. Kokot, Przedmarkowe opowiadanie, 34, vermuten, dass Markus in seiner Quelle nur Elija vorgefunden hat und dass er dazu Mose zugefügt hat. E. Klostermann, Markusevangelium, 89; H. Baltensweiler, Verklärung, 30; M. Horstmann, Studien, 86, gehen davon aus, dass im Kontext deutlich die christologischen Absichten zu sehen sind. Deshalb ist Elija in diesem Zusammenhang wichtiger und wurde von Markus an der ersten Stelle erwähnt. Kritik dazu siehe bei J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 104.

<sup>2</sup> Ch. Niemand, Minor Agreements, 152, Anm. 7.

<sup>3</sup> In der LXX hat Mal 3,23 anders als im hebräischen Text an der ersten Stelle Elija, dies könnte Markus beeinflusst haben, zuerst Elija zu erwähnen, dazu siehe M. Kokot, Przedmarkowe opowiadanie, 33ff; E. Klostermann, Markusevangelium, 87, Anm. 86.

<sup>4</sup> M. Horstmann, Studien, 86f.

<sup>5</sup> In der Forschung wird allgemein angenommen, dass Mose und Elija in der lukanischen Redaktion als Repräsentanten von Gesetz und Propheten stehen, die die Leidensgeschichte des Messias bestätigen. Siehe dazu J.Höller, Verklärung, 76; H. Schürmann, Lukasevangelium I, 557; A. Plummer, Luke, 251; J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 293; J. Ernst, Lukas, 304; I.H. Marshall, Luke, 384; E. Schweizer, Lukas, 104; A. Büchele, Tod Jesu, 126; J. Kudasiewicz, Zycie ukryte, 171. Siehe ausführlicher zu dieser Problematik im Kapitel: *Interpretation von Lk 2,28-36, 115ff*; dieser Arbeit.



einander helfen“.<sup>1</sup> Lukas knüpft durch die redaktionelle Änderung von σύν zu καί wahrscheinlich an den LXX - Sprachgebrauch an, in dem σύν häufig wie καί verwendet wird. Die Bedeutung bleibt dadurch aber praktisch unverändert.<sup>2</sup> Solche Änderungen werden von Lukas öfter im Markus-Text vorgenommen. Bei Markus tritt die Präposition σύν sechsmal auf, von Lukas wird sie nur an einer Stelle übernommen (Mk 15,27 par. Lk 23,32), an anderen Stellen (Mk 2,29 par. Lk 6,4; Mk 4,10 par. Lk 8,9; Mk 8,34 par. Lk 9,23; Mk 9,4 par. Lk 9,30; Mk 15,32 par. Lk 23,38f) wird sie ausgelassen oder durch καί oder μετά ersetzt.

Die redaktionelle Verarbeitung der markinischen Vorlage durch Lukas ist auch in der Veränderung der periphrastischen Form (ἦσαν συλλαλοῦντες) zu sehen. Markus schildert, dass Elija und Mose mit Jesus reden, mit einer coniugatio periphrastica, die aus ἦσαν (Imperfekt) und συλλαλοῦντες (Partizip Präsens) gebildet ist.<sup>3</sup> Die Bedeutung dieser grammatikalischen Form ist gleich wie bei einem linearen Imperfekt. Diese Konstruktion gibt Lukas mit einem bloßen Imperfekt (συνελάλουν) - stilistisch korrekter - wieder, wodurch die Bedeutung unverändert bleibt. Markus setzt im Anschluss an die coniugatio periphrastica den Eigennamen *Jesus* mit dem Artikel im Dativ: τῷ Ἰησοῦ. Lukas lässt den Namen *Jesus* aus und schreibt an dieser Stelle einen bloßen Dativ αὐτῷ, was bei Personen-Objekten in der Verbindung mit dem Verb συλλαλεῖν üblich ist.<sup>4</sup>

Lk 9,31-33a

V 31

οἱ ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλήμ.

V 32

ὁ δὲ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ· διαγρηγορήσαντες δὲ εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ τοὺς δύο ἄνδρας τοὺς συνεστῶτας αὐτῷ.

V 33a

καὶ ἐγένετο ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι αὐτοὺς ἀπ' αὐτοῦ

---

<sup>1</sup> W. Grundmann, σύν-μετά, ThWNT VII, 770.

<sup>2</sup> W. Grundmann, σύν-μετά, ThWNT VII, 768. Der LXX - Sprachgebrauch tritt bei Lukas öfter auf. Mehr dazu siehe im Kapitel: *Die strukturelle Komposition von Lk 9,28-36, 80ff*, dieser Arbeit, besonders zum Gebrauch von καὶ ἐγένετο und καὶ ἰδοὺ. Vgl. auch M. Johannessoohn, καὶ ἐγένετο, bes. 198-211; M. Johannessoohn, καὶ ἰδοὺ, 47.

<sup>3</sup> Zur coniugatio periphrastica siehe Blaß-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, § 352-356; Ch. Niemand, Minor Agreements, 158-160.

<sup>4</sup> J. H. Moulton - G. Milligan, Vocabulary, 610; H.G. Liddell-R. Scott, Lexicon, 1672.

Die Passagen (9,31-33a) haben keine Parallele bei Markus und werden auf die lukanische Redaktion zurückgeführt.<sup>1</sup> Lukas beginnt V 31 mit οἱ ὀφθέντες. Das Verb ὀφθῆναι wird von Markus aus V 4 übernommen und erst an dieser Stelle gesetzt, u.z. aufgrund der redaktionellen Verarbeitung von Mk 9,4 in Lk 9,30. Lukas fügt dazu auch das Substantiv δόξα (vgl. Apg 7,55) hinzu, was J.M. Nützel folgendermaßen zu erklären versucht: “Da der Auferstandene bei Lukas nicht in δόξα auftritt, ist eine solche Darstellung in gewissem Sinn notwendig, um den Status des Erhöhten überhaupt dem Leser nahezubringen”.<sup>2</sup> Weiterhin ist Lk 9,31, der den Inhalt des Gesprächs von Mose und Elia mit Jesus wiedergibt, durch die lukanischen Eigentümlichkeiten gekennzeichnet. Sprachlich gesehen fällt auf, dass die Terminologie dieser Phrase typisch lukanisch ist. Μέλλω mit Infinitiv begegnet bei Lukas öfter (Lk 7,2; 9,31.44; 13,9; 19,11; 21,7; Apg 17,31; 22,26; 24,15.25), und auch πληρώω (Lk 1,20; 4,21; 9,31; 24,44; Apg 1,16; 3,18; 13,27) ist bei Lukas bekannt.<sup>3</sup> Zum Beschreiben der Passion, der Himmelfahrt und der Parusie verwendet Lukas den sehr seltenen Begriff ἔξοδος, der im NT im euphemistischen Sinn als Hingang bzw. Tod nur noch in 2 Petr 1,15 auftritt. Das Erwähnen der Stadt Jerusalem als der Stadt der Erfüllung ist für die lukanische Theologie typisch.<sup>4</sup>

Den V 32 beginnt Lukas mit der biblischen Formel ὁ δέ, die einerseits auf die Kontinuität der Erzählung hinweist, andererseits als Adversativum *aber* gebraucht wird.<sup>5</sup> Dadurch lenkt Lukas die Aufmerksamkeit des Lesers auf Petrus und die anderen Jünger, indem die Haupthandlung in diesem Moment ausgeblendet wird. Auf diese Weise werden die Jünger in der lukanischen Redaktion wieder in den Verlauf der Geschichte einbezogen. Von den drei Jüngern wird nur Petrus namentlich genannt, die anderen werden durch den Ausdruck οἱ σὺν αὐτῷ bezeichnet. Die Phrase οἱ σὺν αὐτῷ ist typisch lukanisch und ohne Partizip von εἶναι ist sie nur bei Lukas notiert.<sup>6</sup> Auch die Anwendung von σύν oder Wortbildungen mit σύν sind bei Lukas auffällig häufig.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 56; J. Blinzler, Neutestamentliche Berichte, 79ff; vgl. auch W. Dietrich, Petrusbild, 106.108, er vermutet, dass hinter diesen Passagen eine Sonderüberlieferung liegt.

<sup>2</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 293. In der Verklärungserzählung wird nicht ausdrücklich erwähnt, um wessen δόξα es sich handelt, deshalb wurde sie im Kontext (Lk 9,26) ausführlich benannt (ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ). Dazu vgl. Ch. Pacewicz, Bedeutung des Kontextes, 247; M. Öhler, Elia, 189.

<sup>3</sup> J. Kudasiewicz, Zycie ukryte, 169; M. Öhler, Elia, 189.

<sup>4</sup> Siehe z.B. J. Kudasiewicz, Nazwy Jerusalemu i Jerosolima w uzyciu sw. Lukasza, 17-36; D. Sylva, Ierusalem and Hierosolima, 207-221; W. Dietrich, Petrusbild, 106; Ch. Pacewicz, Bedeutung des Kontextes, 239.242.

<sup>5</sup> Zur Funktion und zur Anwendung der Partikel ὁ δέ in der lukanischen Verklärungsgeschichte siehe das Kapitel: *Die strukturelle Komposition von Lk 9,28-36,80ff*, dieser Arbeit.

<sup>6</sup> Fünfmal bei Lk und zweimal in der Apg; siehe dazu J. Blinzler, Neutestamentliche Berichte, 81.

<sup>7</sup> Nach R. Morgenthaler, Statistik, 160, entfallen auf 127 aufgezählte Beispiele mit σύν oder σύν - Konstruktionen 88 Beispiele auf die lukanischen Schriften (41 Mal Lk und 47 Mal Apg).

Weiterhin setzt Lukas zur Beschreibung des Zustands der Jünger eine coniugatio periphrastica: ἦσαν βεβαρημένοι. Die periphrastische Verbform verwendet Lukas öfter als Markus. Bei Markus sind 29 Beispiele der periphrastischen Konstruktion notiert, bei Lukas insgesamt 52, aber nur sieben hat er von Markus übernommen und 12 Mal hat er sie im markinischen Stoff gesetzt, wo Markus keine periphrastische Form hat.<sup>1</sup> Die meisten Belege befinden sich in Sondergut-Passagen und ein paar in Q-Material.<sup>2</sup> Daraus ist ersichtlich, dass Lukas die coniugatio periphrastica bevorzugt und es ist auch erklärlich, dass er die bevorzugte Form aus dem markinischen Stoff (Mk 9,4 ἦσαν συλλαλοῦντες) in Lk 9,30 auslässt und in redaktionelle Passagen (V 32) einsetzt. Dieser redaktionelle Eingriff entspricht den literarischen Tendenzen des dritten Evangelisten. Das Verb βαρέω tritt im NT nur siebenmal auf.<sup>3</sup> Bei Markus begegnet dieses Verb nur einmal in der Getsemani-Perikope (14,40). Das Schlafmotiv wird von Lukas aus dem markinischen Text (14,40) übernommen und mit dem gleichen Wort βαρέω und dem zugefügten Wort ὑπνώ in der Verklärungsgeschichte wiedergegeben. Durch diese redaktionelle Änderung bringt Lukas die Verklärung enger mit der Passionsgeschichte in Zusammenhang.

Weiterhin schildert er mit dem Hapaxlegomenon διαγρηγορέω, dass die Jünger nach dem Aufwachen die δόξα Jesu und die zwei Männer, die mit der Wendung ἄνδρες δύο bezeichnet werden, gesehen haben. Die ἄνδρες δύο standen neben Jesus, was Lukas mit dem Verb συνεστάναι präzisiert.

Den Vers 33 beginnt Lukas wieder mit der für ihn typischen Gliederungsformel καὶ ἐγένετο ἐν τῷ mit Infinitiv διαχωρίζεσθαι. Auf diese Weise lenkt er die Aufmerksamkeit des Lesers auf ein neues Geschehen innerhalb der Geschichte. Er erwähnt mit dem Verb διαχωρίζω, dass die beiden himmlischen Gestalten sich von Jesus trennen wollten. Dieses Verb ist ein Hapaxlegomenon im NT. Mit dieser Notiz werden die dazwischen geschobenen Passagen (9,31-33a) beendet.

#### Mk 9,5-6

#### Lk 9,33b

##### V 5

καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ, Ῥαββί, καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεὶ μίαν

εἶπεν ὁ Πέτρος πρὸς τὸν Ἰησοῦν, Ἐπιστάτα, καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν σκηνὰς τρεῖς, μίαν σοὶ καὶ μίαν Μωϋσεὶ καὶ

<sup>1</sup> Ch. Niemand, *Minor Agreements*, 159f, Anm. 4.7.8.9.

<sup>2</sup> Siehe dazu F. Neirynck, *Minor Agreements*, 242.

<sup>3</sup> Mk 14,40, vgl. par Mt 26,43; Lk 9,32; 21,34; 2 Kor 1,8 ; 5,4 ; Tim 5,16.

καὶ ἥλιος μίαν.

V 6

οὐ γὰρ ἤδει τί ἀποκριθῇ, **ἐκφοβοι**  
γὰρ ἐγένοντο.

μίαν ἥλιος,

μὴ εἰδὼς ὃ λέγει.

Nach der redaktionellen Passage nimmt Lukas den Markus-Faden wieder auf, aber schon der Anfang ist durch mehrere Differenzen gekennzeichnet. Markus markiert den neuen Textabschnitt innerhalb der Verklärungserpikope mit einem καί und ἀποκριθεὶς mit einem verbum dicendi (λέγει), das im Präsens historicum steht. Das Präsens historicum tritt bei Markus häufig auf und hat einen Einfluss auf die Dynamik der Erzählung, indem die Erzählung lebhaft vergegenwärtigt wird, „wobei die Aktionsart trotz der präsentischen Form meist punktuell bleiben wird“.<sup>1</sup> Markus verwendet die Konstruktion ἀποκριθεὶς + verbum dicendi gern bei direkten Redepassagen.<sup>2</sup> Die Konstruktion ἀποκριθεὶς + verbum dicendi + Dativ findet sich bei Markus 15 Mal<sup>3</sup> und ist semitisch beeinflusst. Im Hebräischen bedeutet **הָרָא (רָאָה וְרָאָה)** anheben, fortfahren oder beginnen zu sprechen.<sup>4</sup> Im Sinn *beginnen zu sprechen* wird das Wort ἀποκριθεὶς bei Markus allgemein verstanden. Lukas verzichtet auf die markinische Konstruktion und damit auch auf das Präsens historicum, das für ihn vulgär klang.<sup>5</sup> Er schreibt an dieser Stelle nur εἶπεν (Aoristform) und anstatt eines bloßen Dativobjekts (bei Mk: τῷ Ἰησοῦ) setzt er nach dem verbum dicendi πρὸς mit Akkusativ, was auch zur lukanischen Spracheigentümlichkeit gehört.<sup>6</sup>

Ein weiterer Differenzpunkt bezieht sich auf den Anredetitel. In der markinischen Redaktion wird Jesus durch Petrus als Παῖς angesprochen, in der lukanischen wird er dagegen als Ἐπιστάτα angedet. Der Anredetitel Ἐπιστάτα begegnet im NT nur bei Lukas<sup>7</sup> und immer in Vokativform. Das aramäische Wort Παῖς als Anrede für Jesus wird bei Markus nur viermal angewendet (9,5; 10,51; 11,21; 14,45). Lukas verzichtet konsequent auf diese Nomenklatur, aber dadurch ergibt sich kein wesentlicher Unterschied in der

<sup>1</sup> Blaß-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, § 321.

<sup>2</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 122; Ch. Niemand, Minor Agreements, 164f, Anm. 1.

<sup>3</sup> Mk 3,33; 6,37; 8,29; 9,5.19; 10,3.24.51; 11,14.22.33; 12,35; 14,48; 15,2.12.

<sup>4</sup> Bauer-Aland, ἀποκρίνομαι, WNT, 186f.

<sup>5</sup> In Blaß-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, § 321.2 wird darauf hingewiesen, dass Lukas 92 Präsens historicum des Markus meidet und es nur einmal übernimmt (in Lk 8,49 von Mk 5,35).

<sup>6</sup> J. Blinzler, Neutestamentliche Berichte, 81, weist daraufhin, dass Lukas εἶπεν πρὸς 75 Mal angewendet hat (115 Mal mit Dativ), bei Markus tritt εἶπεν πρὸς nur zweimal auf (70 Mal mit Dativ). Zur Anwendung der beiden Formen bei Lukas siehe auch J.H. Moulton-N. Turner, Grammar III, 236ff.

<sup>7</sup> Siebenmal (Lk 5,5; 8,24 - zweimal; 8,45; 9,33.49; 17,13).

Bedeutung. Beide Wörter, die man mit dem Wort *Meister* wiedergeben kann, drücken das Verhältnis der Schüler zu ihrem Meister aus.<sup>1</sup>

Nach dem redaktionellen Wechsel der Anrede folgt Lukas dem Markus-Bericht relativ treu mit kleineren Veränderungen. Die Veränderungen betreffen die Reihenfolge: bei Markus τρεῖς σκηνάς, bei Lukas σκηνάς τρεῖς. Weiterhin steht bei Markus σοὶ vor μίαν und vor den Namen der beiden himmlischen Gestalten, bei Lukas dagegen steht μίαν vor σοὶ und vor Mose und Elija.

Markus lässt die Rede des Petrus (V 6) mit der Begründung, dass er nicht wusste, was er redete (οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῇ), mit der deliberativen Frage τί ἀποκριθῇ<sup>2</sup>, die viele Schwierigkeiten in der Auslegungsgeschichte bereitet hat, schließen.<sup>3</sup> Danach folgt ein Hinweis auf die Furcht der Jünger (ἐκφοβοὶ γὰρ ἐγένοντο). Dadurch wird der schwer zu deutende Vorschlag des Petrus begründet. Bei Markus gehören das Jüngerunverständnis und das Angstmotiv zum theologischen und christologischen Konzept seines Evangeliums. Das Jüngerunverständnis sollte man im Zusammenhang mit dem Messiasgeheimnis deuten, somit ist die Erwähnung der Furcht der Jünger kein konstituierendes Erzählelement, sondern ein Hinweis des Autors auf seine theologischen Tendenzen.<sup>4</sup> Die Verklärung Jesu deutet Markus als messianisch-offenbarendes Geschehen und weist so auf die Unfähigkeit der Jünger hin, dies zu verstehen. Lukas übernimmt zwar die Unverständnisnotiz, aber führt sie in seinen Bericht mit einem angehängten Relativsatz (μὴ εἰδὼς ὃ λέγει) ein und verkürzt sie zu einem Partizip mit indirektem Fragesatz, so dass eine andere Bedeutung entsteht.<sup>5</sup>

Den Anschluss des Satzes verändert Lukas weiterhin, indem er das Angstmotiv auslässt. Ch. Niemand begründet es folgendermaßen: “Steht bei Mk V 6 als theologisches Deuteelement erzähllogisch letztlich deplaziert, so ist bei Lukas der Petrusvorschlag und die darauf folgende Bemerkung des Erzählers durch die vorausgehenden VV 32b.33a besser motiviert: Die Männer brechen gerade auf, als die Jünger erwachen und die Situation gewahr werden. Angesichts dessen ist der Versuch, sie zu weiterem Bleiben zu bewegen, begründet“.<sup>6</sup> Lukas setzt das Angstmotiv erst nach dem Erscheinen der Wolke und vor dem Ertönen des Stimmes.

---

<sup>1</sup> Siehe dazu F. Hahn, Hoheitstitel, 75; J. Kudasiewicz, Ewangelie, 250. Für E. Lohmeyer, Markus, 2.176, drückt die Anrede Ὁ παῖς ein besonders vertrautes Verhältnis aus. Dieser Meinung hat sich auch H. Baltensweiler, Verklärung, 39, Anm. 17, angeschlossen.

<sup>2</sup> Blaß-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, § 366.368; siehe auch J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 134f.

<sup>3</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 134ff.

<sup>4</sup> H. Riesenfeld, Jesus transfigure, 284f, Anm. 19 und Anm. 25.

<sup>5</sup> Blaß-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, § 293.3a.

<sup>6</sup> Ch. Niemand, Minor Agreements, 200, siehe auch Anm. 74.

Mk 9, 7

Lk 9, 34-35

καὶ ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα  
αὐτοῖς, καὶ ἐγένετο φωνὴ ἐκ τῆς  
νεφέλης,

Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός,  
ἀκούετε αὐτοῦ.

V 34

ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος ἐγένετο  
νεφέλη καὶ ἐπεσκίαζεν αὐτούς·  
**ἐφοβήθησαν** δὲ ἐν τῷ εἰσελθεῖν  
αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην.

V 35

καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῆς νεφέλης  
λέγουσα, Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ  
**ἐκλελεγμένος**, αὐτοῦ ἀκούετε.

Nach V 6 setzt Markus die Erzählung fort und leitet zur Wolkenszene mit einem καὶ über. Lukas nimmt an dieser Stelle eine redaktionelle Änderung vor und gestaltet die Einleitung in der Wolkenszene mit einer Genitivus absolutus - Konstruktion ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος. Die Genitivus absolutus - Konstruktion ist genauso stiltypisch für Lukas wie die ἐγένετο - Konstruktion und man begegnet ihr bei Lukas insgesamt 52 Mal.<sup>1</sup> Die Kombination der Genitivus absolutus - Konstruktion mit dem Verb λέγειν begegnet bei Lukas außer an dieser Stelle nur noch zweimal: Lk 13,17 und Lk 21,5, wo sie eine ähnliche Funktion übernimmt. In der aus lukanischer Redaktion stammenden Perikope (Lk 13,17)<sup>2</sup> wird die Heilung einer Frau am Sabbat geschildert und der Abschlussvers wird mit der Genitivus absolutus - Konstruktion καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ eingeleitet. In beiden Fällen wird der Vers mit einer Genitivus absolutus - Konstruktion eingeleitet. Der Unterschied bezieht sich darauf, dass die Genitivus absolutus - Konstruktion an unserer Stelle (Lk 9,34) in die Szene mit der Wolke (auf der Ebene des Erzählten) in den Teil einleitet<sup>3</sup>, in dem das göttliche Zeichen gegeben wird, während sie in Lk 13,17 den abschließenden Vers der Perikope eröffnet. In Lk 21,5 ist die redaktionelle Arbeit des Lukas noch deutlicher zu sehen, indem er, so wie an unserer Stelle, die markinische Perikopeneinleitung καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ in eine Genitivus absolutus - Konstruktion καὶ τινων λεγόντων περὶ τοῦ ἱεροῦ ὅτι ändert. Die lukanische Änderung wird damit begründet, dass der dritte

<sup>1</sup> Die Genitivus Absolutus - Konstruktion wird verschieden angegeben, z.B. Ch. Niemand, Minor Agreements, 218ff, sieht 52 Belege bei Lukas; A.W. Argyle, Genetive Absolute, 285, sieht dagegen nur 43 Fälle. Nach Ch. Niemand, Minor Agreements, 218ff, auch Anm. 16.17.18, werden sechs Belege direkt von Markus inspiriert, 13 Fälle befinden sich im Sondergut und acht sind in Stoffen der „duplex traditio“; sechs Belege sind in lukanischen Passagen.

<sup>2</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 56.

<sup>3</sup> Siehe dazu das Kapitel: *Die strukturelle Komposition von Lk 9,28-36, 80ff*, dieser Arbeit.

Evangelist auf die markinische Chronologie des Jerusalemaufenthaltes verzichtet.<sup>1</sup> Die Funktion der Genitivus absolutus - Konstruktion ist ähnlich wie an unserer Stelle, sie leitet in die Szene ein.<sup>2</sup> Somit kann man feststellen, dass Lukas nicht nur eine Vorliebe für die Genitivus absolutus - Konstruktion hat, sondern auch, dass er an zwei Stellen den Markus - Text redaktionell so verändert wie an unserer Stelle. Mit der Genitivus absolutus - Konstruktion bringt Lukas mehr Dynamik in den Erzählablauf ein und bereitet den Leser auf die dramatischen Elemente in der Erzählung vor, die weiter in der redaktionellen Zufügung der Angst veranschaulicht werden.

Weiterhin setzt Markus nach dem καὶ die Formulierung ἐγένετο νεφέλη, die typisch für seine Beschreibung eines überraschend eintretenden Naturereignisses ist.<sup>3</sup> Lukas folgt dem markinischen Text und übernimmt von ihm die Formulierung ἐγένετο νεφέλη, aber er verändert seine Verbform - Partizip Präsens (ἐπισκιάζουσα) in ein finites Imperfekt (ἐπεσκίαζεν) und ergänzt das Verb mit Akkusativobjekt αὐτούς anstelle des markinischen Dativobjekts αὐτοῖς. Die Umwandlung des Dativobjekts αὐτοῖς in ein Akkusativobjekt αὐτούς könnte man dadurch erklären, dass die Anwendung des Akkusativs als Objektskasus im Profangriechisch öfter vorkommt als die Verwendung des Dativs als Objektskasus.<sup>4</sup> Aber der Sinn des Verbs ist von der Änderung des Objektskasus nicht abhängig.<sup>5</sup> Somit verändert die lukanische Redaktion den Markus-Text an dieser Stelle nicht wesentlich.

Die wesentliche redaktionelle Änderung ist in der Zufügung ἐφοβήθησαν δὲ ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην zu beobachten. Das Angstmotiv wird durch Lukas aus Mk 9,6 übernommen. In der Formulierung des Furchtmotivs ersetzt Lukas den markinischen Ausdruck ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο durch die passive Aoristform ἐφοβήθησαν. Das Furchtmotiv ist nach dem Erscheinen der Wolke und vor dem Erklingen der Wolkenstimme eingeschoben. Es soll mit dem Eingehen in die Wolke begründet, wobei fraglich ist, wer mit

---

<sup>1</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 234f. H. Conzelmann, Mitte, 70, begründet die redaktionelle Änderung folgendermaßen: „Durch die Auflösung des Marcinischen Tagesschemas schafft Lukas die Vorstellung einer längeren Wirksamkeit, einer dritten, den beiden vorausgehenden gleichwertigen Epoche des Auftretens“.

<sup>2</sup> Ch. Niemand, Minor Agreements, 225f, meint, dass die Genitivus Absolutus - Konstruktion an beiden Stellen (Lk 13,17 und 21,5) eine Einleitungsfunktion hat und sich somit von der Funktion der Genitivus Absolutus - Konstruktion in Lk 9,34 unterscheidet, die reine Überleitungsfunktion hat. Somit stellt er die lukanische Eigenredaktion in Frage: „Auch diese redaktionelle Konstruktion wird also für die Lk-Seite von A 17 Eigenredaktionalität nicht wirklich positiv erweisen können“ (Ch. Niemand, Minor Agreements, 226), was zur Begründung seiner These hilfreich ist. Er hat dabei die Funktion der Genitivus Absolutus - Konstruktion innerhalb der Struktur der Perikope nicht in Erwägung gezogen. Vgl. dazu F. Neirynck, Minor Agreements, 807f; er sieht in der Genitivus Absolutus - Wendung einen Neueinsatz, der in den zweiten Teil der Perikope, der sich auf die Jünger bezieht, einleitet.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. Mk 4,37.39; 9,7; 15,33.

<sup>4</sup> Siehe dazu Belege bei Bauer-Aland, ἐπισκιάζω, WNT, 605; H.G. Liddell - R. Scott, Lexicon, 657; Blaß-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, § 202; R. Helbing, Kausalsyntax, 284; vgl. dazu auch H. Anz, Subsidia, 33; K.H. Rengstorff, Concordance.

<sup>5</sup> Ch. Niemand, Minor Agreements, 241.

αὐτούς gemeint ist. Einen Überblick der verschiedenen Interpretationen bietet F. Neirynck.<sup>1</sup> Das Furchtmotiv bildet in der lukanischen Darstellung anders als bei Markus ein stilgemäßes Element der literarischen Gattung Theophanie.

Nach der redaktionellen Zufügung des Angstmotivs nimmt Lukas den Markus-Faden wieder auf. Bei Markus befindet sich nach καὶ ἐγένετο φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης sofort die direkte Rede der Wolkenstimme. Lukas dagegen bringt nach dem Einleitungssatz (V 35), der leicht redaktionell bearbeitet wird (die Änderung der Reihenfolge von Subjekt und Prädikat zu φωνὴ ἐγένετο), das Partizip λέγουσα. Die Zufügung des Partizips λέγουσα kann man dadurch erklären, dass Lukas bei Verben, die direkte Rede einleiten, Partizipien von λέγειν setzt.<sup>2</sup> Es befinden sich bei Lukas 13 Belege, wo er zur markinischen Redeeinleitung ein Partizip von λέγειν hinzufügt.<sup>3</sup>

Weiterhin folgt Lukas im ersten Teil der Wolkenstimme genau dem Markus-Bericht: Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου, aber den zweiten Teil der Rede bearbeitet er redaktionell, indem er die markinische Bezeichnung für Jesus ὁ ἀγαπητός durch ὁ ἐκλελεγμένος ersetzt. Die Bezeichnung ὁ ἀγαπητός bei Markus entspricht genau dessen Bezeichnung der Wolkenstimme bei der Taufe (Mk 1,11), bei Lukas nennt die Wolkenstimme Jesus bei der Taufe (Lk 3,22) ebenfalls ὁ ἀγαπητός, aber an dieser Stelle setzt Lukas ὁ ἐκλελεγμένος. Das Partizip ὁ ἐκλελεγμένος ist auffällig, weil es im Neuen Testament nur an dieser Stelle auftritt und es weder in der Septuaginta noch bei Josephus notiert ist.<sup>4</sup> Zwar ist bekannt, dass Lukas das Verb ἐκλέγω, besonders in der medialen Form, bevorzugt, aber für das Verbaladjektiv gibt es bei Lukas nur zwei Belege (Lk 18,7; 23,35). Dies erklärt aber nicht die Anwendung des Hapaxlegomenons ἐκλελεγμένος. Die redaktionelle Änderung des Markus-Textes ist durch die theologische Tendenz des dritten Evangelisten zu erklären, indem er an den Text vom Gottesknechtlied Jes 42,1 (LXX: ὁ ἐκλεκτός) angleicht, um auf diese Weise auf die Mission Jesu hinzuweisen.<sup>5</sup> F. Bovon deutet darauf hin, dass sich der Titel *der Erwählte Gottes* im Judentum ausgeprägt hat, und schreibt: „Der Lukastext fußt wahrscheinlich auf dieser semitischen Linie und folgt wohl der mündlichen Tradition, die einen aramäischen oder hebräischen theologischen Ausdruck ins Griechische übersetzt hat

<sup>1</sup> F. Neirynck, *Minor Agreements*, 806f mit Anm. 47 (die Jünger sind in der Wolke). Siehe auch H. Schürmann, *Lukasevangelium I*, 561 (alle sind von der Wolke überschattet); I.H. Marshall, *Luke*, 387 (Jesus, Mose und Elija); J.A. Fitzmyer, *Luke I*, 802 (die Jünger); J. Ernst, *Lukas*, 305f (gibt keine Antwort); G. Lohfink, *Himmelfahrt*, 189-193 (Mose und Elija).

<sup>2</sup> Vgl. und siehe die Belege bei J. Schmid, *Matthäus und Lukas*, 77f; J. Blinzler, *Neutestamentliche Berichte*, 49; F. Neirynck, *Minor Agreements*, 808. Die kritische Überprüfung dieser Stellen siehe bei Ch. Niemand, *Minor Agreements*, 245ff.

<sup>3</sup> Mk 2,6; 3,4; 5,41; 9,7.17; 10,17; 11,9; 12, 7; 13,3; 14,4.70; 15,2.13.

<sup>4</sup> F. Bovon, *Lukas I*, 501, Anm. 66.

<sup>5</sup> F. Gryglewicz, *Lukasz*, 198f; H. Schürmann, *Lukasevangelium I*, 562; J. Kudasiewicz, *Zycie ukryte*, 168; E. Dabrowski, *Przemienienie*, 70f; F. Bovon, *Lukas I*, 501.



(„der Erwählte“); dies in redaktioneller Übernahme eines überlieferten Substantivs (als Titel) oder Adjektivs, das mit dem markinischen Text (ὁ ἀγαπητός) konkurrierte“.<sup>1</sup> Die markinischen Abschlussworte der Wolkenstimme, die direkt an die Jünger gerichtet sind, werden von Lukas übernommen, aber in der veränderten Reihenfolge. Lukas setzt vor dem Verb ἀκούετε das αὐτοῦ. Der alttestamentliche Hintergrund ist dadurch genauer zu sehen, dass Lukas an die Reihenfolge der Wörter Text von Dtn 18,15 in der Septuaginta exakt anknüpft.

Mk 9, 8-9

V 8

καὶ ἐξάπινα περιβλεψάμενοι οὐκέτι οὐδένᾳ εἶδον ἀλλὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον μεθ' ἑαυτῶν.

V 9

Καὶ καταβαινόατων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ ᾧ εἶδον διηγήσωνται, εἰ μὴ ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ.

Lk 9,36

καὶ ἐν τῷ γενέσθαι τὴν φωνὴν εὐρέθη Ἰησοῦς μόνος.

καὶ αὐτοὶ ἐσίγησαν καὶ οὐδενὶ ἀπήγγειλαν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις οὐδὲν ὧν ἑώρακαν.

Markus leitet seinen Abschlussvers mit einem καί ein und danach verwendet er ein Hapaxlegomenon ἐξάπινα und das Verb περιβλεψάμενοι.<sup>2</sup> Durch das Anwenden des Wortes ἐξάπινα wurde der Aspekt der Plötzlichkeit im Geschehen eingeführt. Auf diese Weise bekommt der Verklärungsbericht nach dem Erklängen der Wolkenstimme einen abrupten Abschluss. M. Öhler kommentiert folgendermaßen: „Ein schnelles Ende ist bei Epiphanien nichts ungewöhnliches, an unserer Stelle soll damit aber zusätzlich die Botschaft der Wolkenstimme unterstrichen werden“.<sup>3</sup> Lukas übernimmt von Markus nur καί, danach verzichtet er auf den Plötzlichkeitsaspekt und damit auf das Wort ἐξάπινα und auf das Verb περιβλεψάμενοι. Diese beiden Erzählelemente werden redaktionell durch die καὶ ἐν τῷ γενέσθαι - Konstruktion ersetzt. Dazu fügt Lukas noch das Stimmenelement (τὴν φωνήν), um dadurch den Abschluss an die vorher geschehenen Ereignisse anzuknüpfen. Auf diese

<sup>1</sup> F. Bovon, Lukas I, 501.

<sup>2</sup> J. Blinzler, Neutestamentliche Berichte, 79, weist darauf hin, dass das Wort ἐξάπινα im NT nur an dieser Stelle auftritt, aber in der Septuaginta kommt das Wort 14 Mal vor, außerdem auf einem Papyrus aus dem 2. Jh. nach Chr. In der außerbiblischen, vorchristlichen Zeit ist das Auftreten von ἐξάπινα nicht nachgewiesen, vgl. dazu auch J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 149.

<sup>3</sup> M. Öhler, Verklärung, 215.

Weise wird die Abschlusszene bei Lukas eleganter eingeleitet. Auch die doppelte Verneinung οὐκέτι und οὐδένα, das die erste Negation verstärkt, wird bei Lukas durch die positive Formulierung der Einleitung ausgelassen. Weiterhin verzichtet Lukas auf das εἶδον und schreibt an dieser Stelle εὐρέθη. Danach folgt er seiner Vorlage und übernimmt von Markus τὸν Ἰησοῦν μόνον, aber er verzichtet auf den Ausdruck μεθ' ἑαυτῶν. Die markinische Version des Geschehens endet mit dem Ausdruck μεθ' ἑαυτῶν, aber in der Markus-Forschung bleibt die Frage offen, ob die VV 9,9-13 bzw. 9,11-13 noch zur Verklärungsgeschichte gehören.<sup>1</sup> Für den synoptischen Vergleich von Lukas mit Markus ist Mk 9,9 von Relevanz, weil Lukas diesen Teil in seine Verklärungsgeschichte redaktionell eingearbeitet hat. Markus formuliert das Schweigegebot Jesu an die Jünger in einer indirekten Rede mit ἵνα - Satz.<sup>2</sup> Das Schweigegebot soll eingehalten werden bis der Menschensohn auferstanden ist. Dadurch wird die Passion Jesu durch Markus bewusst angesprochen. Anders als Markus spricht Lukas nicht von einem Schweigegebot, aber er stellt das Schweigen der Jünger, das er mit der Notiz ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ergänzt, fest. Die Andeutung der Passion Jesu ist bei Lukas nicht nötig, weil er in den redaktionellen Passagen (Lk 9,31-33a) auf die Passion hingewiesen hat.<sup>3</sup> Deshalb formuliert Lukas ein exaktes Schweigegebot nicht, weil er es nicht für notwendig hielt. „Die Jünger wissen schon, dass „die Geheimnisse der Basileia Gottes“ vorerst nur ihnen „zu erkennen gegeben“ (Lk 8,10) sind“.<sup>4</sup> Außerdem findet sich bei Lukas das Messiasgeheimnis im markinischen Sinn nicht mehr, deshalb hätte die Erwähnung der Befristung bis Ostern keinen Sinn. „An die Stelle des Messiasgeheimnisses bei Markus tritt bei Lukas das Leidensgeheimnis des

---

<sup>1</sup> M. Öhler, Verklärung, 197ff, geht davon aus, dass die VV 9-13 zum Kontext der Geschichte gehören, dabei dient V 9 „als Abschluss und Weiterführung“ (S. 202). Dazu siehe noch J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 152-159; R. Bultmann, Geschichte, 132; E. Lohmeyer, Verklärung, 187, geht davon aus, dass V 9 noch zur Geschichte gehört. Vgl. auch M. Kokot, Przedmarkowe opowiadanie, 33ff, der einen Versuch unternommen hat, die vormarkinische Erzählung zu rekonstruieren und dabei festgestellt hat, dass V 9 der markinischen Redaktion zugeschrieben werden soll und nicht zur Verklärungsgeschichte gehört.

<sup>2</sup> M. Zerwick, Untersuchungen, 25f, hat darauf hingewiesen, dass die markinischen Schweigegebote sehr oft in indirekter Rede formuliert sind.

<sup>3</sup> Vgl. dazu M. Öhler, Elia, 186: „Auffällig ist, dass Lk das Gespräch über Elia während des Abstiegs (Mk 9,10-13) weglässt. Dies ist nicht mit dem Hinweis auf eine beim Evangelisten zu findende Eliachristologie zu erklären, der die Identifikation des Täufers mit Elia widersprochen habe. Es ist vielmehr daran zu denken, dass ein wesentlicher Inhalt des Jüngergesprächs das Leiden des Menschensohnes ist, das Lk bereits in die Verklärung selbst anspricht (9,31). Mit der Auslassung wollte er wohl eine Verdoppelung dieses Thema vermeiden. Zudem verlagert er in Act 3,20f. Die Apokastasis auf die Zeit der Parusie Jesu“. Siehe dazu ebd. Anm. 385 und Anm. 386. M. Mach, Christus Mutans, 183, formuliert es auf folgende Weise: „Die Unterredung Jesu mit Jünger beim Abstieg vom Berg (Mt 17,9-13/ Mk 9,9-13) fehlt bei Lk ganz: Der darin enthaltene Hinweis auf Jesu Leiden steht bereits in der Unterredung Jesu mit Mose und Eliah; das Verbot, das Geschehene zu erzählen, ist nach Lk 9,36 unnötig.“

<sup>4</sup> H. Schürmann, Lukasevangelium I, 563.

Messias“.<sup>1</sup> Lukas beabsichtigte mit der Notiz ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις die Betonung der Jüngerrolle als Augenzeugen, die ab Pfingsten zum Zeugnis für Jesus bevollmächtigt sind.

## Resümee

Der oben durchgeführte synoptische Vergleich hat erwiesen, dass Lukas in der Tat dem Verlauf der Geschichte bei Markus folgte, dass aber schon in dem Einleitungssatz die redaktionelle Souveränität des dritten Evangelisten deutlich sichtbar wird. Die Differenzpunkte liegen nicht nur auf der stilistisch - linguistischen Ebene, indem die stilistischen Korrekturen des Markus-Textes vorgenommen werden und indem der Text an das klassische Griechisch oder an den Septuaginta - Stil angepasst wurde, sondern auch auf der theologischen Ebene. Lukas hat konsequent seine theologischen Themen mit den für ihn eigentümlichen Kenntnissen und Absichten dem Leser mitgeteilt. So hat er schon im Einleitungssatz durch die Zufügung der Phrase μετὰ τοὺς λόγους τούτους dem Leser seine theologische Intention mitgeteilt, indem er die Texte vom Messiasbekenntnis des Petrus, von der ersten Ankündigung von Leiden und Auferstehung sowie von der Nachfolge in einem Zusammenhang gebracht hat. Weiterhin hat er das Gebetsthema angedeutet und mit der Ansage der acht Tage die Denkweise des Lesers auf das Ostergeschehen ausgerichtet. Die Differenzen betreffen auch die Beschreibung des verklärten Jesus vor allem war es auffällig, dass Lukas den Terminus μετεμορφώθη ausgelassen hat und seine Darstellung des Verklärten auf die Beschreibung des veränderten Gesichts und des Gewandes (Lk 9,29a) beschränkt hat.

Die Passagen Lk 9,31-33a waren vor allem aus der Sicht der quellen- und redaktionskritischen Analyse interessant. Sie haben eine Quellendiskussion ausgelöst, aber wie die Textanalyse bewiesen hat, ist die Passage als lukanische redaktionelle Arbeit erklärbar. Sie sind durch lukanische linguistische Eigentümlichkeiten und theologische Tendenzen, die Verklärungsgeschichte mit der Auferstehung, Himmelfahrt und Parusie in Verbindung zu bringen, gekennzeichnet.

Eine Differenz im lukanischen Verklärungstext betraf auch die Wolkenstimme, die Jesus als auserwählten Sohn bezeichnet hat. Durch diese redaktionelle Änderung hat Lukas konsequent seine theologischen Absichten dem Leser mitgeteilt, indem er auf die Notwendigkeit des Leidens hingewiesen hat.

Resümierend kann man feststellen, dass Lukas den Markus-Text als Basis genommen hat und dass die Differenzen, vor allem Lk 9,28ac.29a.31-33a.34c aus lukanischer Redaktion stammen.

---

<sup>1</sup> W. Grundmann, Lukas, 187.

## II. Literarische Gattung

### 1. Einführung in die Problematik

Die Klassifizierung der literarischen Gattung der Verklärungsepisode bildet in der Auslegungsgeschichte ein Problem. Die Meinungen der Exegeten gehen in dieser Hinsicht extrem auseinander. Es gibt viele verschiedene Standpunkte, die hier allgemein und ohne Differenzierung verschiedener Nuancen kurz aufgeführt werden.<sup>1</sup> Einige sehen in der Darstellung der Verklärung einen historischen Bericht.<sup>2</sup> Für andere ist sie eine Übertragung des kultisch-eschatologischen Motivs der Inthronisation auf Jesus<sup>3</sup> oder eine prophetische Vision<sup>4</sup> oder ein apokalyptisch-theophanischer Motivkomplex<sup>5</sup>. Für eine Legende halten die Verklärungsepisode R. Bultmann und F. Hahn.<sup>6</sup> Nach F. Bovon gehört die Verklärung zur Polymorphie.<sup>7</sup> Für einige bildet die Verklärung eine in das Leben Jesu zurückprojizierte Ostergeschichte.<sup>8</sup>

---

<sup>1</sup> Die Problematik der literarischen Gattung für die Zeit vor 1939 besprachen E. Dabrowski, *Przemienienie*, 78-114; E. Dabrowski, *Transfiguration*, 113-154; J. Blinzler, *Neutestamentliche Berichte*, 90-162. Bei H. Baltensweiler, *Verklärung*, 91-97, befindet sich die Kritik einer vordatierten Auferstehungsgeschichte und einer Visionstheorie. Weitere Standpunkte wurden bei J.M. Nützel, *Verklärungserzählung*, 173-181; H. Schürmann, *Lukasevangelium III*, 564-567, und bei J. Kudasiewicz, *Zycie ukryte*, 159-162, vorgestellt.

<sup>2</sup> H. Baltensweiler, *Verklärung*, 21-27; E. Dabrowski, *Przemienienie*, 25-37, geht bei der chronologischen Rekonstruktion der Verklärung und der Feststellung des Verklärungsortes davon aus, dass es sich um ein historisches Ereignis handelt; B.G. Caird, *Transfiguration*, 291-294; A.M. Denis, *Theologie*, 136-149; Ch. Masson, *Transfiguration*, 1-14; J. Lindblom, *Geschichte und Offenbarung*, 57-63; F. Rienecker, *Lukas*, 242.

<sup>3</sup> H. Riesenfeld, *Jesus transfigure*, 265f. Vgl. auch M.E. Boismard, *Elie dans la Nouveau Testament*, 125f.

<sup>4</sup> F. Gils, *Jesus prophete*, 76.

<sup>5</sup> M. Sabbe, *Transfiguration*, 74f; X. Léon-Dufour, *Transfiguration*, 106ff.

<sup>6</sup> R. Bultmann, *Geschichte*, 278-281; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 340.

<sup>7</sup> F. Bovon, *Lukas I*, 490f. Vgl. dazu auch C. Scholten, *Quaestioneskommentar*, 406: „Nach NHC II 3 Ev. Ph. § 26a macht die Verklärung die Polymorphie des Erlösers durchschaubar“, dazu vgl. auch ebd. Anm. 59.

<sup>8</sup> R. Bultmann, *Geschichte*, 278; C.E. Carlson, *Transfiguration*, 233-240; W. Dignath - S. Wibbing, *Taufe - Versuchung - Verklärung*, 56; W. Schmithals, *Lukas I*, 113. Eine detaillierte Widerlegung dieses Standpunktes wird bei R.H. Stein, *Is the Transfiguration*, 79-96, besonders 90-95 durchgeführt. In den letzten Jahren gehen manche Exegeten davon aus, dass Markus die Verklärung so komponierte, dass die proleptische Auferstehungsherrlichkeit zum Vorschein kommt. Siehe dazu A. del Agua, *Narrative of the Transfiguration*, 340-354; J.M. Nützel, *Verklärungserzählung*, 272f; W. Grundmann, *Markus*, 234; R. Pesch, *Markusevangelium II*, 61; H. Räisänen, „Messianic Secret“.

Für G.H. Boobyer<sup>1</sup> und A.M. Ramsey<sup>2</sup> bildet sie eine proleptische Darstellung der Parusie. A. von Harnack<sup>3</sup> sieht in der Verklärungsgeschichte eine Vision des Petrus. Manche Ausleger versuchen sie als Midrasch<sup>4</sup> oder als Epiphanieerzählung<sup>5</sup> einzustufen.

Obwohl das Spektrum der Vorschläge erkennbar groß ist, stellt es nicht alle Ausleger zufrieden. Dies ist ein Indiz dafür, dass die Verklärung ein Text ist, in dem eine religiöse Erfahrung mit Hilfe von verschiedenen traditionellen Erzählmotiven und mithilfe christologischen Reflexion zum Ausdruck gebracht wurde. Dass Differenzen in den synoptischen Schilderungen auftreten, ist ein Hinweis darauf, dass jeder der Autoren den Text gemäß der eigenen theologischen Intention verarbeitet hat.

Es ist auch auffallend, dass die Einzelmotive der Darstellung unverbunden zu sein scheinen. Das weist darauf hin, dass es sich nicht um die Beschreibung eines Ereignisses handelt, „so wie es sich eben abgespielt hat, sondern um eine Aneinanderreihung von theologischen Motiven, die direkt den Sinn des Geschehens zum Ausdruck bringen sollen“<sup>6</sup>. Deshalb soll die Einstufung der Verklärung unter eine bestimmte literarische Gattung unter Berücksichtigung der vielfältigen Aspekte, der Erzählmotive, der Schemata sowie der theologischen Intentionen des Autors und des Kontextes geschehen.

Damit die Absichten des Verfassers für den Leser verständlich bleiben, muss der Verfasser die Vorkenntnisse seines Lesers berücksichtigen. Die Frage nach der literarischen Gattung ist also in der soziokulturellen Umgebung des Lesers, den Kommunikationsmitteln und der Kommunikationsweise anzusiedeln. Diese Vorstellungen existieren im Geist des Menschen, der in den Kommunikationsvorgang eintritt. Um diese Vorstellungen anzusprechen, verwendet der Autor die dem Leser bekannte literarische Gattung, die an ihrem Grundschema erkennbar wird.<sup>7</sup>

Es ist auch wichtig, dass der Leser im Text Motive, Erzählelemente und Termini, die einer gleichgearteten Kommunikationsebene zugeordnet sind, erkennt. Im konkreten Text sind alle Einzelelemente und das Schema variabel gemäß den Aussageabsichten des Verfassers abgestimmt. „Tatsächlich wird ein ideales, ganz typisches Schema nur selten

---

<sup>1</sup> G.H. Boobyer, Mark and the Transfiguration.

<sup>2</sup> A.M. Ramsey, Glory of God.

<sup>3</sup> A. von Harnack, Verklärungsgeschichte, 62-80.

<sup>4</sup> L.F. Rivera, Interpretatio Transfigurationis Iesu, 103; J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 176-181, spricht von einem christologischen Midrasch; J. Kudasiewicz, Zycie ukryte, 160-162; Ch. Schütz, Verklärung, 91.

<sup>5</sup> M. Dibelius, Formgeschichte, 275f; M. Frenschkowski, Offenbarung und Epiphanie, 182-187; A. Stöger, Lukas I, 262.

<sup>6</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 177.

<sup>7</sup> F. Lentzen-Deis, Bestimmung „literarischer Gattungen“, 15.

genau so vorliegen, wie man es sich denken mag“.<sup>1</sup>

Die Aufteilung der Darstellung auf verschiedene Erzählungen oder Einzelmotive in anderer Weise zu konstruieren, wie manche Ausleger dies tun<sup>2</sup>, entspricht nicht den Absichten der Evangelisten. Eher gibt die Textkomposition einen Hinweis auf die Arbeitsweise und die literarisch-theologischen Absichten des Schriftstellers<sup>3</sup>. Durch das gezielte Anwenden verschiedener Erzählmotive und Bilder beabsichtigten die Evangelisten die theologische Bedeutung der Verklärung dem Leser zu vermitteln, literarische Zusammenhänge zu den alttestamentlichen Ereignissen zu finden und einen Hinweis auf die zukünftigen Ereignisse zu geben.

Um die Problematik der literarischen Gattung zu klären, ist es vor allem relevant das Grundschema, auf dem die Verklärungssperikope basiert, zu erkennen und die für eine Gattung typischen Merkmale, Erzählmotive und Termini zu eruieren.

## 2. Das Schema der Sinaitheophanie, Elijatheophanie und die Verklärungssperikope

In der bisherigen Forschung wurde mehrmals darauf hingewiesen, dass das Theophanieschema, vor allem die Sinai-Offenbarung, die Struktur der Verklärung beeinflusst hat<sup>4</sup>. Lukas, dem profunden Kenner der alttestamentlichen Schriften, in der Form der Septuaginta, waren der Motivkomplex der Theophanie und die Struktur der Sinai-Offenbarung in den verschiedenen Darstellungen bekannt. Er verarbeitet den in seinen Quellen gefundenen Text gemäß seiner redaktionellen Tendenz, dabei berücksichtigt er das religiöse Vorstellungsbild seiner Leser.

Einerseits verwendet er die alttestamentlichen Motive, Merkmale und Termini, um einen Kommunikationszusammenhang mit dem Gedankengut der Leser zu schaffen. Durch das Erwähnen des Hinaufsteigens Jesu mit den Begleitern auf den Berg, der Änderung des Gesichtes und seiner Gestalt, der Erscheinung von Mose und Elija, des ἔξοδοϛ, der Wolke, der Angst der Jünger und der Stimme, schafft er Anspielungen an die alttestamentlichen Szenen und weckt Assoziationen zu heilsgeschichtlichen Ereignissen. Auf diese Weise kann

---

<sup>1</sup> F. Lentzen-Deis, Bestimmung „literarischer Gattungen“, 15.

<sup>2</sup> H.P. Müller, Verklärung, 56-64.

<sup>3</sup> Darauf hat J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 177, hingewiesen.

<sup>4</sup> Vgl. E. Lohmeyer, Verklärung, 185-215; M. Sabbe, Rédaction, 98ff. Sabbes Meinung nach sind die Taufe und die Verklärung bei Lukas zwei Theophanien. Siehe auch H.P. Müller, Verklärung, 58f; X. Leon-Dufour, Transfiguration, 84-122; S.H. Ringe, Exodus, 83-99; A. del Agua, Narrative of the Transfiguration, 348.352. Mehr dazu siehe bei M. Öhler, Verklärung, 202ff, bes. Anm. 20; A. Standhartinger, Jesus, Elija und Mose, 71ff; S. Pellegrini, Elija, 308-314. Zur Theophanie im antiken Judentum siehe bei A. Hultgard, Theophanie, 43-55.

der Leser erkennen, dass die Rahmen der Verklärungsgeschichte in der Erfahrung des Mose am Sinai verankert sind.<sup>1</sup>

Andererseits wird in der kompositorischen Fassung der lukanischen Erzählung der Parallelismus zwischen der Verklärung, der Getsemaniszene, der Auferstehung, der Himmelfahrt und der Parusie herausgearbeitet, aber dabei ging das Interesse am Berg Sinai nicht zurück - wie es M. Sabbe<sup>2</sup> behauptet. Mit diesen redaktionellen Eingriffen erreicht Lukas, dass der Leser in seinem religiösen Denkhintergrund die analogen Szenen und Schemata im AT findet und seine Denkweise auf die zukünftigen Ereignisse in Jerusalem ausrichtet. Auf diese Weise schafft Lukas die Kohärenz und die Kontinuität zwischen den alttestamentlichen und den zukünftigen heilsgeschichtlichen Ereignissen. Dabei spielt die Sinai-Offenbarung die entscheidende Rolle und bildet eine Parallele zur Verklärung. Die Komposition der Sinaitheophanie in den verschiedenen Darstellungen wird auch in der Verklärung erkennbar.

Diese Erzählungen basieren auf demselben Grundschema<sup>3</sup>.

#### 1. Das Hinaufsteigen auf den Berg:

- Mose steigt auf den Berg mit einigen Auserwählten (Aaron, Nadab, Abihu und siebzig von den Ältesten Israels Ex 24,1a.9ff<sup>4</sup> oder mit Josua Ex 24,13a<sup>5</sup>) oder allein (Ex 9,3a; 24,12.13b.15a.16b.18a; 34,1-4)<sup>6</sup>.
- Jesus steigt auf den Berg mit drei auserwählten Jüngern (Lk 9,28).

#### 2. Die Änderung des Aussehens:

- Als Mose vom Sinai mit den beiden Tafeln der Bundesurkunde in der Hand herunterstieg, strahlte die Haut seines Gesichtes (Ex 34,29.30)<sup>7</sup>.
- Während Jesus auf dem Berg betete, änderte sich das Aussehen seines Gesichtes und

---

<sup>1</sup> S.H. Ringe, Exodus, 88.

<sup>2</sup> M. Sabbe, Transfiguration, 92-95.

<sup>3</sup> H. P. Müller, Verklärung, 58f.

<sup>4</sup> Nach A. Scriba, Geschichte des Motivkomplexes, 177, stammt dieser Text aus einer alten unbekannten Quelle mit Bezügen zum Fragment Ex 19,13b. H. P. Müller, Verklärung, 58, schreibt Ex 24,1.9 dem Elohisten zu, aber mit Fragezeichen. Nach J. S. Synowiec, Na poczatku, 33, gehört Ex 24,1-15a zum Elohisten.

<sup>5</sup> A. Scriba, Geschichte des Motivkomplexes, 177, meint, dass Ex 24,12-18 zur Priesterschrift gehört, dagegen H. P. Müller, Verklärung 58. Seiner Meinung nach gehört Ex 24,13a.15 zum Elohisten. J. S. Synowiec, Na poczatku, 33, - Ex 24,13a E.

<sup>6</sup> A. Scriba, Geschichte des Motivkomplexes, 177, - Ex 19,3a E; 24,12.13b.15a.16b.18a P; 34,1-4 J; J. S. Synowiec, Na poczatku 30-33, - Ex 19,3a E; 24,12.13b.15a E; 24,16b.18a P; 34,1-4 J; H. P. Müller, Verklärung, 58, - Ex 24, 12.13b E; 24,16b.18a P; 34,1-4 J.

<sup>7</sup> H. P. Müller, Verklärung, 58, - Ex 34,29 P; J. S. Synowiec, Na poczatku, 40, - Ex 34,29. 30 P.

seine Bekleidung wurde strahlend weiß (Lk 9,29).

3. - Der Bau des Altars und zwölf Steinmale (Ex 24,4)<sup>1</sup>.

- Der Vorschlag drei Zelte zu bauen (Lk 9,33).

4. Die Erscheinung der Herrlichkeit:

- Jahwe als Teil der Theophanie (Ex 24,16a.17a; Dtn 5,24a)<sup>2</sup>.

- Jesus (Lk 9,32), Mose und Elija (Lk 9,31).

5. Wolke als Zeichen der Anwesenheit Gottes:

- Gott kommt in einer Wolke (Ex 19,9a.16b; 24,15b; 34,5a)<sup>3</sup>.

- Gott kommt in einer Wolke (Lk 9,34.35).

6. Furcht als Reaktion auf das Kommen Gottes und seiner Macht:

- Zittern und Fürchten des Volkes bzw. Aarons und aller Israeliten (Ex 19,16b; 34,30)

- Schreckreaktion der drei Jünger (Lk 9,34).

7. Stimme als Höhepunkt der Theophanie:

- Mose wurde zum Vermittler des Gesetzes Gottes bevollmächtigt (Ex 19,19; 20,1-26; 24,16; 25,1-31a; 34,6.10-28; Dtn 4,12; 5,23-33)<sup>4</sup>.

- Jesus, der neue Gesetzgeber (Lk 9,35).

8. Herabsteigen vom Berg als Abschluss der Theophanie:

- Mose steigt vom Berg herab (Ex 19,25; 32,7.15; 34,29)<sup>5</sup>.

- Jesus steigt mit Jüngern vom Berg herab (Lk 9,37).

Aus dem oben dargestellten Vergleich kann man den Schluss ziehen, dass die Verklärung

---

<sup>1</sup> A. Scriba, Geschichte des Motivkomplexes, 177, - Ex 24,4 E. J. S. Synowiec, Na poczatku, 33, - Ex 24,1-15a E.

<sup>2</sup> Siehe A. Scriba, Geschichte des Motivkomplexes, 177; J. S. Synowiec, Na poczatku 36. 40, - Ex 24,16a.17a P; Dtn 5,24a D.

<sup>3</sup> A. Scriba, Geschichte des Motivkomplexes, 177, - Ex 19,16b E; 24,15b P; 34,5a J; J. S. Synowiec, Na poczatku, 30. 33. 40, - wie bei A. Scriba.

<sup>4</sup> H. P. Müller, Verklärung, 58, - Ex 25,1-31,18a P; 31,18b E; 34,10-28 J; A. Scriba, Geschichte des Motivkomplexes, 177, - Ex 19,19; 20,20f E; 24,16 P; 34,6 J; J. Jeremias, Theophanie, 103ff, - Ex 19,19; 20,18- 21 E; Ex 24,16 P; Ex 34,6a J; Dtn 4,12a; 5,23a.24a D; J. S. Synowiec, Na poczatku, 30. 33. 40, - Ex 19,19; 20,1-4a. 7a. 8.12a.13-17a.18-26 E; Ex 24,16; 25,1-26 P; 34,6.10a.11.12.14a.17.18.19a.22- 28 J; Dtn 4, 2; 5, 23-33 D.

<sup>5</sup> H. P. Müller, Verklärung, 58, - Ex 32, 7.15 E; J. S. Synowiec, Na poczatku, 33, Ex 32,7.15 E.



- grob betrachtet - auf demselben Schema wie die Sinai-Offenbarung in den differenten Redaktionen aufgebaut ist.<sup>1</sup>

Neben Mose wurde auch Elija in der Verklärungsgeschichte erwähnt. Dadurch bekommt der Leser ein Signal, das bei ihm Assoziationen an die Begegnung Elija mit Gott (1 Kö 19) hervorrufen könnte. Der Ablauf der Gottes-Begegnung wird nach ähnlichen Schema wie die Sinaitheophanie gebaut.<sup>2</sup>

### 1. - Der Weg Elijas auf den Horeb (1 Kö 19,1-10).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ist also damit die Frage nach dem *genus litterarium* geklärt? Gehört die Verklärung zur literarischen Gattung der Theophanie? Die Antwort auf diese Fragen ist komplexer. Vor allem kann man fragen, ob man die Sinai-Offenbarung zu den typischen Theophanietexten zählen kann? In der Forschung wurden zu dieser Problematik verschiedene Ansichten vertreten. Einerseits wird angenommen, dass sich „Jahwe am Sinai in unvergleichbarer Weise seinem Volk einmalig offenbarte und dass er durch den am Sinai mit Israel vollzogenen Bundesschluss in ein Verhältnis zu ihm trat, bei dem er der Gott Israels wurde und Israel sein Volk“ (J. Jeremias, Theophanie, 101); deshalb wurden die alttestamentlichen Theophanietexte von den Darstellungen der Sinai-Offenbarung literarisch oder überlieferungsgeschichtlich beeinflusst. Diese These wurde kritisch von J. Jeremias, Theophanie, 101, besprochen. Seiner Meinung nach ist es unmöglich die Sinaitheophanie als den Prototyp aller anderen Theophanietexte anzuerkennen, weil es mehr Unterschiede und Abweichungen als Übereinstimmungen zwischen den beiden Gruppen von Theophanieschilderungen gibt. Andererseits wird in der Forschung sogar angenommen, dass in der Sinai-Offenbarung ursprünglich keine Theophanie vorlag (A. Scriba, Geschichte des Motivkomplexes, 177ff). Die älteste Sinaitradition, die sich in Ex 34,9ff befindet, beinhaltet keine Begleiterscheinungen, das ist ein Indiz dafür, dass wir es mit keiner Theophanie - nach A. Scriba, Geschichte des Motivkomplexes, 180 - zu tun haben. Aber die Darstellungen der Sinai-Offenbarung entwickelten sich literarisch zu einer Theophanieform. Die Art und die Form der Theophaniemotive in den Sinaidarstellungen hängt von der Quelle ab, die die Textgestaltung beeinflusst hat. Für die Analyse der Theophaniemotive in den Texten der Sinai-Offenbarung verwenden wir die traditionelle Quellenscheidung (J, E, P, D), weil für die Motivanalyse die Frage nach der definitiven Entscheidung zugunsten einer Pentateuch-Hypothese irrelevant ist. Da die unterschiedlichen Theophaniemotive in den Quellenschriften (J, E, P, D) zu notieren sind, werden sie hier kurz charakterisiert. Der Jahwist verwendet teilweise die Theophaniemotive. In seinem Bericht (Ex 19,18. 20; 34, 5) lesen wir vom Herabsteigen Jahwes vom Himmel im Feuer (Ex 19,18) oder in einer Wolke (Ex 34,5), vom Rauchen des Berges (Ex 19,18), vom Vorüberziehen vor Mose der Herrlichkeit, כבוד Jahwes (Ex 33,18.19). Nach der Erweiterung in Ex 33,20-23 konnte Mose Jahwes פנים (Angesicht) nicht sehen, weil die, die direkt Jahwe sehen, sterben. Mose durfte nach dem Vorüberziehen Jahwes seine Rückseite sehen. Der elohistische Bericht basiert deutlicher auf dem Motivkomplex Theophanie, besonders das Erscheinen Jahwes im Gewitter (Ex 19,19). Da der Elohist die direkte Sichtbarkeit Gottes nicht zulässt, wird seine Anwesenheit nur in den begleitenden Naturphänomenen, wie dem Donner, den Blitzen, einer dichten Wolke und im Beben des Berges (Ex 19,16a.18b), erkennbar. Die transzendente Darstellung Gottes ist auch in Dtn 4,11.12; 5,4.22-26; 9,10; 10,4 zu sehen. Die deuteronomistische Theophanie begleiten Naturphänomene wie beim Jahwisten Ex 19,18a (die Stimme Gottes kommt aus dem Feuer Dtn 4,12a) und wie beim Elohisten Ex 19,19b (Gott antwortet im Donner Dtn 4,12b). „Untypisch für eine Theophanie ist im deuteronomischen Bericht - wie es A. Scriba, Geschichte des Motivkomplexes 181, betont - das Brennen des Berges bis in den Himmel“. Nach der Priesterschrift wohnt Jahwes כבוד auf dem Sinai, bedeckt von einer Wolke (Ex 24,15f.18). Die Erscheinung der Herrlichkeit (כבוד) Gottes auf dem Gipfel des Berges wird den Israeliten wie verzehrendes Feuer sichtbar gemacht.

<sup>2</sup> Darauf haben z. B. H.P. Müller, Verklärung, 58; J. Jeremias, Theophanie, 107; S. Pellegrini, Elija, 308-314, bes. 312, hingewiesen.

<sup>3</sup> Nach der Auffassung von 1 Kö 19 wird der Horeb mit dem Sinai identifiziert. In bestimmten Überlieferungen des Pentateuchs wird der Gottesberg bzw. der Berg des Gesetzes Horeb (beim Elohisten und

- Mose steigt auf den Berg Sinai (Ex 19,3a; 24,1.12.13; 34,1-4).
  - Jesus steigt auf den Berg (Lk 9,28).
2. - Die Erscheinung Gottes (Theophanie) in der leisen Stille des Windes (1 Kö 19,11f).<sup>1</sup>
- Das Kommen Gottes in einer Wolke (Ex 34,5), im Feuer (Ex 19,18; Dtn 4,11) oder im Donner (Ex 19,19; Dtn 4,12b).
  - Gott erscheint in einer Wolke (Lk 9, 34).
3. - Die göttliche Beauftragung Elias (1 Kö 19,15 - 18).
- Mose als Vermittler des Gesetzes Gottes (Ex 19,19; 20,1-26; 24,16; 25,1-31a; 34, 6.10-28; Dtn 4,12; 5,23-33).
  - Jesus als neuer Gesetzgeber (Lk 9,35).
4. - Das Herabsteigen vom Berg wird ausdrücklich nicht erwähnt.
- Mose steigt vom Berg herab (Ex 19,25; 34,29).
  - Das Herabsteigen vom Verklärungsberg (Lk 9,37).

Die Theophanie in 1 Kö 19 basiert - wie oben dargestellt - auf dem gleichen Grundschema wie die Sinaitheophanie. Dieses Grundschema ist auch in der Verklärungssperikope erkennbar. Zwar ist das Grundschema in der Darstellung von 1 Kö 19 ähnlich wie in der Sinaischilderung, aber teilweise werden andere und einzigartige Theophaniemotive verwendet. Zwar werden die traditionellen Begleitumstände der Theophanie, wie etwa der Sturm, das Erdbeben und das Feuer (1 Kö 19,11f), genannt, aber es wird dreimal deutlich betont, dass Jahwe nicht in allen diesen Naturphänomenen war, sondern im Windsäuseln.

Dies ist ein Indiz dafür, dass bei der Bestimmung der literarischen Gattung eine wichtige Rolle außer dem Grundschema die Erzählelemente, Motive und Termini, die einer gleichgearteten Kommunikationsebene zugeordnet sind, spielen. Mit der Hilfe dieser Kommunikationsmittel kann der Leser gezielter die Zusammenhänge mit konkreten biblischen und außerbiblischen Szenen herstellen.

---

Deuteronomisten z.B. Ex 3,1; 17,6; Dtn 1,2. 6.19) oder Sinai (beim Jahwisten und in der Priesterschrift) genannt. In Sir 48,7 verwendet der Verfasser beide Begriffe nebeneinander. Die Identifikation von Horeb und Sinai weist auf einen komplizierten überlieferungsgeschichtlichen Prozess hin. Zu dieser Problematik siehe M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, bes. 29 zu 1 Kö 19.

<sup>1</sup> Zur Problematik der außergewöhnlichen Theophanieüberlieferung von 1 Kö 19, 11f siehe die genaue Analyse mit der Berücksichtigung der Qumrantexte bei J. Jeremias, Theophanie, 112-115.

### 3. Motivkomplex Theophanie

Auf Grund der Vielfältigkeit der angewendeten, teilweise unterschiedlichen Theophaniemotive und der ähnlichen Struktur der Sinaischilderung und der Darstellung der Begegnung Elias mit Gott lässt sich fragen, in welcher Beziehung sie zu den anderen Theophanietexten stehen? Die Frage ist auch für unsere Forschung von Bedeutung, weil die Feststellung der Ähnlichkeit des Schemas der Verklärung mit Sinai- (Horeb)schilderungen die Problematik der literarischen Gattung nicht vollständig klärt. Als Ausgangspunkt für die weitere Erörterung wird der Begriff Theophanie definiert. J. Jeremias<sup>1</sup> versteht unter Theophanie ein Kommen Gottes, welches an seinen Begleitumständen erkannt wird, „ohne dass seine Gestalt und sein Aussehen beschrieben werden“. Auf Grund der Berücksichtigung der altisraelitischen, frühjüdischen und frühchristlichen Theophanietexte erweitert A. Scriba die Definition Jeremias, um den Verstehenshorizont der Theophanie zu erhellen. Seiner Meinung nach beinhaltet die Theophanie einen „Vorstellungskomplex über das Kommen Gottes oder seines Mandatars Jesus aus der Himmelswelt mit gewaltigen Begleiterscheinungen, das irdische oder kosmische Schreckreaktionen auslöst. In den Texten erscheint dieser Vorstellungskomplex öfter in zweigliedriger Form: zum einen die Schilderung des Kommens mit Begleiterscheinungen und zum anderen die Schreckreaktionen“.<sup>2</sup>

Da die für unsere Zwecke interessanten Texte vom Kommen Gottes handeln, untersuchen wir, welche konvergenten Motivkomplexe der Theophanie sich zwischen diesen und anderen Theophanietexten ergeben.

In erster Linie werden die Theophanietexte untersucht, die den Berg als Zielort der Offenbarung Gottes oder seines Mandatars haben. In vielen Texten (Sach 2,14f; Jub 1,17. 27ff; TestLev 5,2; TestDan 5,13; Mur 6,1; Jes 31,4; 59,20; Mal 3,1; 4 Esr 13,6f) wird der Berg Zion als Zielort der Theophanie genannt.<sup>3</sup> In Sach 8,3 wird die Mitte Jerusalems mit dem Zion identifiziert. Nach Sach 14,4f steigt Jahwe auf den Ölberg zum endzeitlichen Kampf. In Ps 68,18 kommt der Herr vom Sinai ins Heiligtum.<sup>4</sup> In manchen Texten wird der Sinai als Ort der Offenbarung Gottes erwähnt. Obwohl die Tradition von der Theophanie am

---

<sup>1</sup> J. Jeremias, Theophanie, 1. Die von Jeremias vorgenommene Definition der Theophanie und ihre zweigliedrige Form wurde von vielen Forschern übernommen, z. B. von F. Lentzen-Deis, Motiv der „Himmelöffnung“, 305; H. Witczyk, Teofania w Psalmach, bes. 20ff.

<sup>2</sup> A. Scriba, Geschichte des Motivkomplexes, 9. Die zweigliedrige Form wird bei J. Jeremias, Theophanie, erforscht.

<sup>3</sup> Zur Problematik der Einstufung dieser Texte zum Motivkomplex Theophanie und zur differenzierenden Kritik siehe bei A. Scriba, Geschichte des Motivkomplexes, 42. 110-113.

<sup>4</sup> In Ps 68,18 wird zwar das Kommen Gottes erwähnt, aber es bleibt problematisch, diesen Text als eine Theophanie einzustufen. Dazu siehe A. Scriba, Geschichte des Motivkomplexes, 39, Anm.118; 44, Anm. 140.

Sinai dominant ist, wird sie erst in frühjüdischen Texten (äth Hen 1,4; 25,3; 4 Q 201; VitPr Jer 10ff) bezeugt. Die Verklärungsszene wird ähnlich wie die anderen Teophanietexten auch auf einem Berg situiert.<sup>1</sup>

Ein anderes signifikantes theophanisches Motiv - Gottes Angesicht (פנים) bzw. Blick oder das Angesicht der theophanen Person - wird auch bei der Verklärung erwähnt.<sup>2</sup> In den theophanischen Texten löst das Erscheinen des Angesichts oder Blickes Gottes Schreckreaktionen der Völker oder der Natur aus (Hab 3,6; 4 Esr 13,3; Ps 97,5; 104,32; Sir 16,19; TestLev 3,9; Nah 1,2ff); nach 2 Thess 1,9 und Apk 6,16 verursacht das Angesicht der theophanen Person die Vernichtung der Feinde.<sup>3</sup> In der Verklärungsgeschichte findet sich zwar dieses Motiv, aber ihm wird eine andere Funktion zugewiesen, ähnlich wie in Ex 34, 29-30. Im Exodusbuch strahlte die Haut des Gesichts von Mose Licht aus, weil er mit dem Herrn sprach. Jesu Gesicht (πρόσωπον) ändert sich und sein Gewand wird leuchtend weiß auf Grund seiner himmlischen Identität.<sup>4</sup>

S.H. Ringe<sup>5</sup> vermutet sogar, dass Lukas die Beschreibung des veränderten Gesichts Jesu unter dem Einfluss der Beschreibung des Mose in Ex 34,29-35 dargestellt hat.

Das Motiv des Gesichts wird bei der Verklärung mit zwei anderen theophanischen Motiven kombiniert, nämlich himmlisches Gefolge und Lichtglanz.<sup>6</sup>

In den Theophanietexten Dtn 33,2f und Ps 68,18 erscheint der Herr in der Begleitung seines Himmelsheeres.<sup>7</sup> In Sach 14,5 wird der Herr mit allen Heiligen, d.h. Engeln<sup>8</sup> kommen, um einen Krieg gegen die Völker zu führen. In dem Text könnten die קדשים, die Funktion des himmlischen Kriegsheeres haben. In frühjüdischen Theophanietexten wird die Begleitung der Engel erwähnt (äth Hen 1,4; 102,3; 4 Q 203; Jud 14f). In der Theophanie von Mk 13,24-27 werden die Engel vom Menschensohn ausgesandt, um die Auserwählten zu

---

<sup>1</sup> S.H. Ringe, Exodus, 88, hat auf die Parallele des Sinai-Berges und des Verklärungsberges als ein wichtiger Bestandteil der Theophanie hingewiesen.

<sup>2</sup> Zum Gesichtsmotiv in biblischer und außerbiblischer Literatur (Theophanietexte und Texte, die zu anderen literarischen Gattungen gehören) siehe Ch. Niemand, Minor Agreements, 101-107.

<sup>3</sup> Eine genaue Analyse dieser Texte siehe bei A. Scriba, Geschichte des Motivkomplexes, 47-53.

<sup>4</sup> Siehe dazu D.H. Stern, Kommentar zum NT I, 113.

<sup>5</sup> S.H. Ringe, Exodus, 85.

<sup>6</sup> Die beiden Motive besprechen detailliert A. Scriba, Geschichte des Motivkomplexes, 21-28; 31-36 und Ch. Niemand, Minor Agreements, 108-117.

<sup>7</sup> Die Überlieferung dieser Texte ist problematisch. Dtn 33, 2f gehört zu den Theophanietexten, aber die Notiz von der Erscheinung des Himmelsheeres ist fraglich. Die Verbindung des Ps 68, 18 mit dem Motivkomplex Theophanie ist problematisch. Zur Textgeschichte und Rekonstruktion von Dtn 33, 2f siehe A. Scriba, Geschichte des Motivkomplexes, 140-143. 157ff.

<sup>8</sup> קדשים als Engel in Ps 89,6.8; Hi 5,1; 15,15 (vgl. Dan 8,13; 1QM 12,1; 1QH 3, 22; äth Hen 12,2; 14,23.25; Jub 33,12); siehe A. Scriba, Geschichte des Motivkomplexes, 32, Anm. 95. Vgl. auch A. Hultgard, Theophanie, 43f.

versammeln.<sup>1</sup> Matthäus schreibt den Engeln eine Gerichtsfunktion (13,36-43.49f; 16,27; 24,31; 25,31-46) zu. In der Theophanie 2 Thess 1, 7ff werden die Engel erwähnt, aber ihre Funktion ist unklar, weil die Vernichtung vom Angesicht und der δόξα Jesu ausgeht. In der Verklärung werden die drei Motive dargestellt, aber sie haben eine andere Funktion. An der Stelle der Engel bzw. des himmlischen Kriegsheeres erscheinen Mose und Elija (Lk 9,30). Das Ziel der Erscheinung von Mose und Elija präziserte Lukas im redaktionellen Satz (9,31). Die Anwesenheit von Mose und Elija, die Änderung des Angesichts und die δόξα Jesu bei der Verklärung haben keine vernichtende Funktion, sondern sie weisen auf die Zugehörigkeit Jesu zur göttlichen Welt hin und verkünden seine Mission in Jerusalem.

Der Lichtglanz bzw. כְּבוֹד oder δόξα gehört auch zum Motivkomplex der Theophanie.<sup>2</sup> Die Funktion des Lichtglanzes bei der Theophanie wird auf verschiedene Weise interpretiert und hat keine einheitliche Bedeutung. Die Theophanie von Dtn 33, 2-29 begleitet ein Glanzphänomen, „der Herr kam hervor aus dem Sinai, er leuchtete vor ihnen auf aus Seir, er strahlte aus dem Gebirge Paran (...)“ (V 2). Der strahlende Feuerglanz, der das Kommen Gottes oder seines Mandatars begleitet, kann gegenwärtig oder in der Zukunft schreckenerregend sein (Ps 18,13 par. 2 Sm 22,13; Hab 3,4; Mk 13,26 par. Mt 24,30; Lk 21,27; Tit 2,13; 1 Thess 1,9f; Ps 50,2f). Nach Jes 66,18f (LXX) kommt Gott in der offenbarenden δόξα. In den neutestamentlichen Theophanietexten weist δόξα auf die übertragene endzeitliche Vollmacht von Gott auf den Menschensohn (Mk 8,38 par. Mt 16,27; Mk 13,26) hin. Bei Mt und Lk bedeutet δόξα den strahlenden Glanz, der auf die himmlische Identität des Menschensohnes hinweist. Im Unterschied zu Mk betonen Mt und Lk nicht so die übertragene richterliche Vollmacht (zu Mk 8,38 vgl. Lk 9,26; zu Mk 13,26 vgl. Mt 24,30; Lk 21,27). Bei der endzeitlichen Theophanie macht δόξα die gegenwärtig verborgene Wahrheit Gottes sichtbar (Kol 3,4; 1 Thess 4,14-17; 1 Petr 4,12f; 5,1). Das Erwähnen der δόξα in Lk 9,31f kann die Zugehörigkeit Jesu zur Himmelssphäre erkennen lassen (wie in Lk 9,26; 21,27; Mt 24,30).

Die Wolke - das weitere theophanische Motiv - ist auch in der Verklärungsschilderung signifikant.<sup>3</sup> In der Darstellung der Theophanietexte dienen die Wolken als Transportmittel Gottes oder seines Gesandten (Dan 7,13 - wo nach A. Scriba keine Theophanie vorliegt, sondern „visionär die Ankunft einer menschenähnlichen himmlischen Gestalt mit

<sup>1</sup> Lukas erwähnt im parallelen Text (21,25-28) keine Engel. Die Engelbegleitung von Mk 8,38 vermeidet Lukas auch in 9, 26.

<sup>2</sup> Eine genaue Analyse dieses Motivkomplexes siehe bei A. Scriba, Geschichte des Motivkomplexes, 21-28 und H. Witczyk, Teofania, 73-75. Zu Lichterscheinungen in der antiken Literatur und der Verklärungsgeschichte siehe M. Frenschkowski, Offenbarung und Epiphanie II, bes. 185f.

<sup>3</sup> Das Wolkenmotiv in den Theophanietexten besprechen H. Witczyk, Teofania, 82-85; J. Jeremias, Theophanie, 106ff. Zur Bedeutung der Wolke in der Verklärungsgeschichte siehe z.B. E. Lohmeyer, Verklärung, 196f; G. Lohfink, Himmelfahrt, 189f; S.H. Ringe, Exodus, 89.

Himmelswolken vor Gott geschildert wird“<sup>1</sup>; Mk 13,26 par. Mt 24,30; Lk 21,27; Mk 14,62 par. Mt 26,64; Apk 1,7; Apg 1,9; 1 Thes 4,17; Ps 18,10f; 68,5.34; Ex 33,9-11; 34,5; Dtn 33,26; Jes 19,1).<sup>2</sup> Die Wolke bzw. die Wolkensäule symbolisiert die erlebte Gegenwart Gottes (Num 12,5; 14,14; Ex 13,21f; 33,10; Neh 9,12). Sie offenbart und verbirgt die Herrlichkeit Jahwes (Ex 16,10; 24,16-18; 2 Makk 2,8; Ps 96,2).<sup>3</sup> Das Erscheinen der Wolke kann mit Angst erfüllen (Ex 33,9f. 20; Dtn 5,22; Jes 63,14f; Ez 38,9.16; Jer 4,13; Nah 1,3).

Zu dem Motivkomplex Theophanie gehört auch die Stimme Gottes, die auf differenzierte Weise zum Ausdruck gebracht wird.<sup>4</sup> Sie wird durch Umwetterphänomene umschrieben z. B. Jahwes Donnerstimme (Ps 18,4; 29; 46,7; Jes 30,30; Jer 10,13; 51,16; Joel 2,11). Es wird auch gesagt, dass die machtvolle Donnerstimme Gottes aus den Wolken kommt (Ps 68,34ff). Die Donnerstimme Jahwes wird mit den Schreckreaktionen der Menschen oder der Natur (Ex 19,16; 20,18-20; Joel 2,10f) kombiniert.

Die Motivkombination der Wolke mit der Stimme und der Angst ist auch in der Verklärungsschilderung zu erkennen. Das Erscheinen der Wolke symbolisiert die Nähe Gottes, auf die die Jünger mit Angst reagieren. Die Angstreaktion wird nicht wie in den meisten Theophanietexten (Donnerstimme, Zittern der Menschen, Blitzen etc.) beschrieben, sondern sie wird nur kurz erwähnt. Die Wolke weist nicht nur auf die Anwesenheit Gottes hin, sie trägt auch seine beauftragende Stimme.

Nach der Analyse der Texte, die vom Kommen Gottes sprechen, wird evident, dass es konvergente Motivkomplexe der Theophanie und dem Verklärungstext gibt. Gemäß den Theophaniedefinitionen, die über den Vorstellungskomplex vom Kommen Gottes oder seiner Mandatare oft in zweigliedriger Form sprechen, lässt sich feststellen, dass das zweite Glied, nämlich die Schreckreaktionen, nur kurz angedeutet wird. Zu den meisten Schreckreaktionen gehören das Beben der Erde und der Berge. “In nachexilischen Texten - wie es A. Scriba analysiert - treten als typische Reaktionen noch Erschütterungen des Himmels und des unter der Erdscheibe befindlichen Meeres, die man sich nicht mehr als sein Zurückweichen vorstellte, hinzu.”<sup>5</sup> Diese Schreckreaktionen, die Angst auslösen, kommen in der Verklärungsdarstellung nicht vor. Als Furchtauslöser dient bei der Verklärung die beschattende, Anwesenheit Gottes signifizierende Wolke.

---

<sup>1</sup> A. Scriba, Geschichte des Motivkomplexes, 17, Anm. 19.

<sup>2</sup> Zur Bedeutung der Wolke in den Theophanietexten, besonders in den Psalmen siehe H. Witczyk, Teofania, 81-85.

<sup>3</sup> G. Lohfink, Himmelfahrt, 188.

<sup>4</sup> Mehr dazu siehe bei H. Witczyk, Teofania, 75-79.

<sup>5</sup> A. Scriba, Geschichte des Motivkomplexes, 53.

#### 4. Apokalyptisches Schema

Die Beschreibung des verklärten Jesus, vor allem die Verwandlung, das leuchtende Gesicht, die weißen Gewänder sind dem Leser nicht nur aus der theophanischen, sondern auch aus der apokalyptischen Literatur bekannt. Dies führt zu der Frage, ob das *genus litterarium* der Verklärungssperikope nicht nur in der Theophanie, sondern auch in der Apokalyptik verankert sein könnte.<sup>1</sup> Wenn man auch die Absichten der Evangelisten annimmt, dass die Verklärungsgeschichte nicht nur auf die theologischen und literarischen Zusammenhänge mit den alttestamentlichen Ereignissen, sondern auch auf die zukünftigen Ereignisse einen Hinweis geben sollte, könnten die apokalyptischen Motive dem Leser zusätzliche Hilfe beim Verstehen des Textes bieten.

So vergleicht H.P. Müller<sup>2</sup> die Verklärungsgeschichte (bei ihm 2. Komplex) mit den Beauftragungsszenen, die auch in der Apokalyptik (äth Hen; Apk) bekannt sind.

Nach Müller ist das Schema der Beauftragungsszenen vom äth Hen 14,8-16,4; Apk 4-5 in der Verklärungsgeschichte erkennbar:

1. Entrückung in den Himmel (äth Hen 14,8)
2. Gotteserscheinung (äth Hen 14,9-23)
3. Mündliche Beauftragung (äth Hen 15,1-16,4)

Das Schema Apk 4-5:

1. Entrückung Johannes in den Himmel (Apk 4,1-2a)
2. Johannes schaut Gott (Apk 4,2b-11)
3. Beauftragung, aber nicht Johannes, sondern die des Lammes (Apk 5,1-14)

Kritisch betrachtend kann man erkennen, dass im schematischen Aufbau der apokalyptischen Beauftragungsszenen und der Verklärung außer den oben erwähnten Ähnlichkeiten auch wesentliche Unterschiede sichtbar sind:

1. Die Szenen finden in anderen Dimensionen statt (Himmel - Erde).

---

<sup>1</sup> M. Sabbe, *Transfiguration*, 74ff; H.P. Müller, *Verklärung*, 58ff; X. Léon-Dufour, *Transfiguration*, 106ff; R. Pesch, *Markus II*, 73f. Mehr zur Sabbe-Position siehe bei J.M. Nützel, *Verklärungserzählung*, 27- 33, und bei Ch. Niemand, *Minor Agreements*, 124-129. Siehe dazu auch M. Mach, *Christus Mutans*, 177-198.

<sup>2</sup> H.P. Müller, *Verklärung*, 58f.

2. Gott wird von dem in den Himmel Entrückten direkt aufgeschaut, bei der Verklärung symbolisieren die Wolke und die Stimme seine Anwesenheit.
3. Die Jünger, für die die ganze Geschichte geschieht, werden in den apokalyptischen Texten überhaupt nicht erwähnt.
4. Eine Zurückversetzung der Entrückten auf die Erde wird nicht erwähnt.

R. Pesch<sup>1</sup> weist auf die konvergenten Punkte zwischen der Entrückung und Verwandlung Henochs zum Menschensohn (äth Hen 70f) und Jesu Erhöhung zum Menschensohn hin. Auf diese Weise bekommt der Leser einen Hinweis, dass in der Verklärung proleptisch die Auferstehung Christi angedeutet werden kann. Kritisch bemerkt Pesch: „Wenn auch nicht ausreichend deutlich, um eine zwingende Auslegung zu rechtfertigen, so liegen doch immerhin unübersehbar Verbindungen“<sup>2</sup> zwischen diesen Texten. Die relevanten Elemente sind: Die Verwandlung Henochs (71,11) vor dem Hochbetagten, die unter Bezug auf den Danieltext (Dan 7,9ff) über den Menschensohn beschrieben wird, die Begrüßung von Gott, Inthronisation und Präsentation Henochs als Menschensohn (äth Hen 71,14). Den Petrusvorschlag könnte man mit äth Hen 71,16 (Wohnung der Gerechten) vergleichen. „Ein wesentlicher Unterschied ist durch die proleptische Struktur der Verklärungserzählung gegeben: Jesus wird vor seinem Tod und seiner Auferstehung auf Erden vor den Augen der Jünger verwandelt, Henoch nach seiner Entrückung im Kreise der Himmlischen im Himmel. Aber der Skopus ist durchaus vergleichbar: Jesus wird als der Menschensohn gezeigt.“<sup>3</sup> Kritisch betrachtet den Vergleich von R. Pesch Ch. Niemand<sup>4</sup> in Anlehnung an R. H. Charles<sup>5</sup>. Er meint, dass die „Verwandlung des Geistes Henochs“ überinterpretiert ist und stellt die Identifikation Henochs mit dem Menschensohn in Frage. Dagegen sind andere Autoren.<sup>6</sup> Ch. Niemand meint weiter, dass die beiden Darstellungen zu unterschiedlich sind, dass man die markinische Verklärungsgeschichte in direkter Anlehnung an äth Hen 70-71 interpretieren kann.

Zur Begründung seiner Meinung gibt er drei Argumente<sup>7</sup>:

---

<sup>1</sup> R. Pesch, Markus II, 73f. Er nimmt den Vergleich in Anlehnung an H.R. Balz, Methodische Probleme, 96-107, zur Auslegung von äth Hen 70f vor.

<sup>2</sup> R. Pesch, Markus II, 74.

<sup>3</sup> R. Pesch, Markus II, 74.

<sup>4</sup> Ch. Niemand, Minor Agreements, 118f.

<sup>5</sup> R.H. Charles, Apocrypha II, 237.

<sup>6</sup> H.R. Balz, Methodische Probleme, 96-107; G. Dalman, Worte Jesu, 200; W. Bousset-H. Greßmann, Religion, 353; dazu vgl. auch Ch. Niemand, Minor Agreements, 118, Anm. 88.

<sup>7</sup> Ch. Niemand, Minor Agreements, 119.



- 1) In äth Hen 70-71 ist die Himmelsszene groß angelegt mit vielen Wesen und überdimensionaler Größe. Im Gegenteil dazu findet die Verklärung im begrenzten Rahmen statt.
- 2) „Der Behauptung von gewollten Berührungen im Aufbau der Geschichte steht entgegen, dass innerhalb der mk Verklärungserzählung den Jüngern eine wichtige Rolle zukommt. Ihretwegen geschieht das ganze, sie fallen in Furcht und werden nach Ende der Erscheinung von Jesus wieder beruhigt. Demgegenüber fallen Henoch die Rolle des sich Fürchtenden und die Rolle des zu Inthronisierenden zu: Demnach wäre seine Rolle in der Verklärungstradition auf Jesus und die Jünger aufgeteilt“.<sup>1</sup>
- 3) Die direkte Verwandtschaft der Tradition zwischen der Verklärung und dem apokalyptischen Anhangtext der Bilderreden kann man eher auf christliche Tradition zurückführen, die im - in den Bilderreden angekündigten - Menschensohn Jesus zu erkennen glaubt. Ein direkter Einfluss von äth Hen 70-71 auf die Verklärung ist eher unwahrscheinlich.

### Kritische Stellungnahme

Wenn es um das Schema geht, ist deutlich zu sehen, dass:

1. die beiden Szenen unterschiedlich angelegt sind, wie Ch. Niemand feststellte. Die äth Hen - Szene findet im Himmel statt, wohin Henoch vorher entrückt wurde. Die Verklärung findet auf dem Berg statt.
2. wesentlich in der Verklärungsgeschichte die Jünger sind, für die das alles geschieht. In der Henoch-Szene finden wir dafür kein Äquivalent, da alles für Henoch geschieht. Nach diesem Schema sollte alles für Jesus geschehen. Die Rolle Henochs würde dem entsprechend auf Jünger und Jesus verteilt, bei Lukas auch für den Leser. Dem Leser wird der ἔξοδος mitgeteilt (V 31).
3. man die Erscheinung von Mose und Elija in der Verklärungsgeschichte mit den Engeln bei äth Hen vergleichen kann. Sie haben eine ähnliche Funktion. Bei Lukas haben sie eine aufklärende Funktion und weisen auf die künftige Mission hin, die sich in der himmlischen Dimension erfüllt, bei äth Hen zeigt der Engel Michael Henoch die himmlische Dimension.
4. die Beschreibung der Gewänder ähnlich ist, aber nicht identisch, vgl. äth Hen 71,1: „ihre Gewänder waren weiß, und ihre Kleidung und die Helligkeit ihres Angesichts

---

<sup>1</sup> Ch. Niemand, Minor Agreements, 119.

waren wie Schnee“.

5. bei äth Hen der *Hochbetagte* persönlich erscheint, was Henoch mit Angst erfüllt, aber ein Engel (71,14f) zu Henoch in der 2. Person Sg. sagt: *Du bist Menschensohn...* Bei der Verklärung ist die Anwesenheit Gottes durch die Wolke und die Stimme aus der Wolke signalisiert, die in der 3. Person Sg. spricht. Das Angstmotiv ist dabei auch erwähnt.
6. äth Hen mit der himmlischen Inthronisation endet, die Verklärungsszene ihren Abschluss nach dem Verschwinden der Wolke findet.

Nach dem oben durchgeführten Vergleich ist es ersichtlich, dass zwischen den apokalyptischen Texten (äth Hen 14,8-16,4; 70-71; Apk 4-5) und der Verklärungsgeschichte Ähnlichkeiten bestehen, aber auch gravierende Unterschiede. Aufgrund dessen kann man den Einfluss dieser Texte auf die Struktur der Verklärung nicht ausschließen, aber auch nicht eindeutig bestätigen. Eher kann man von einer Motivähnlichkeit sprechen.

## 5. Apokalyptische Motive

Die Verwandlung Jesu in eine Lichtgestalt weist viele Elemente und Symbole auf, die dem Leser aus der Apokalyptik bekannt sind.

In der apokalyptischen Literatur wird das Aussehen Gottes bzw. einer epiphanen Person oder der Engel nicht direkt beschrieben, sondern umschreibend dargestellt. Dabei treten verschiedene Motive oder eine Kombination von Motiven auf. Eines der wesentlichen Elemente, die die Anwesenheit Gottes manifestiert, ist δόξα / כבוד. Sie wird als überirdischer Lichtglanz beschrieben. „Himmlische Verwandlung in transzendente Licht-Herrlichkeit ist eine in der Apokalyptik weit verbreitete Vorstellung“.<sup>1</sup> Dies veranschaulichen die folgenden Texte:

Dan 7,9f:

*„... und ein Hochbetagter nahm Platz. Sein Gewand war weiß wie Schnee, sein Haar wie reine Wolle. Feuerflammen waren sein Thron, und dessen Räder waren loderndes Feuer. Ein Strom von Feuer ging von ihm aus“.*

äth Hen 14,20:<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> R. Pesch, Markus II, 72, auch Anm. 7. Vgl. A. Hultgard, Theophanie, 43f.

<sup>2</sup> Zitiert nach S. Uhlig, JSRZ V/6, 494. 506.

*„Und die große Herrlichkeit saß darauf, und ihr Gewand war strahlender als die Sonne und weißer als aller Schnee. Und keiner von allen Engeln ... vermag ihn zu sehen“.*

äth Hen 71,10:<sup>1</sup>

*„Und mit ihnen war das Haupt der Tage, und sein Haupt war gleich der Wolle weiß und rein, und sein Gewand war nicht zu beschreiben“.*

In der Apokalyptik ist auch das Gesicht und das herrliche Gewand des Messias beschrieben.

Auch die Kombination der beiden Motive, des leuchtenden Angesichts und der strahlenden Kleider, ist bekannt. Die Auferstehungsherrlichkeit wird auch durch Bekleidung mit himmlischen Gewändern beschrieben (vgl. z.B. 2 Kor 5,1ff).

äth Hen 46,1:<sup>2</sup>

*„...und bei ihm (Gott) (war) ein anderer, dessen Gestalt wie das Aussehen eines Menschen (war), und sein Angesicht voller Güte wie (das) von einem der heiligen Engel“.*

Apk 1,16:

*„In seiner Rechten hielt er sieben Sterne, und aus seinem Mund kam ein scharfes, zweischneidiges Schwert, und sein Gesicht leuchtete wie die machtvoll strahlende Sonne“.*

äth Hen 51,5:<sup>3</sup>

*„Und das Angesicht aller Engel im Himmel wird vor Freude leuchten, denn in jenen Tagen wird sich der Erwählte erhoben haben“.*

Auch äth Hen 38,4 weist auf das Motiv vom leuchtenden Angesicht und äth Hen 106,2.5.10 auf das herrliche Gesicht des Kindes Noah hin.

2 Makk 3,25-26:

*„Denn es erschienen ihnen (dem Heliodor und seinem Gefolge) ein Pferd mit einem schrecklichen Reiter darauf; .... Sein Reiter aber trug eine goldene Rüstung. (26) Noch zwei andere junge Männer erschienen, voll gewaltiger Kraft, in strahlender Schönheit und herrlich gekleidet“.*

---

<sup>1</sup> Zitiert nach S. Uhlig, JSRZ V/6, 663.

<sup>2</sup> Zitiert nach S. Uhlig, JSRZ V/6, 587.

<sup>3</sup> Zitiert nach S. Uhlig, JSRZ V/6, 594.

TestLev 8,2-5:<sup>1</sup>

*„...und ich schaute sieben Männer, weiß gekleidet. Sie sagten zu mir: „Auf, leg das Priestergewand an und den Kranz der Gerechtigkeit und den Brustschmuck der Einsicht und die Robe der Wahrheit und das Diadem der Treue und die Mitra fürs Haupt und das Ephod zur Weissagung... . (5) Und der zweite wusch mich ... und kleidete mich in ein heiliges und herrliches Gewand“.*

slav Hen 22,8-10 (A):<sup>2</sup>

*„The Lord said to Michael, „Take Enoch, and extract (him) from the earthly clothing. And anoint him with the delightful oil, and put (him) into the clothes of glory“. And Michael extracted me from my clothes. He anointed me with the delightful oil; and the appearance of that oil is greater than the greatest light, its ointment is like sweet dew, and its fragrance like myrrh; and its shining is like the sun. And I gazed at all of myself, and I had become like one of the glorious ones, and there was no observable difference ... “.*

Äth Hen 62,15f beschreibt, dass die Gerechten mit dem Gewand der Herrlichkeit bekleidet werden. Dies könnte ein Hinweis auf die Motivverwandtschaft zum weißleuchtenden Gewand sein.

1 QS 4,6ff:<sup>3</sup>

*„... .Dies sind die Ratschläge (dieses) Geistes für Wahrheitssöhne der Welt. Und die Heimsuchung all derer, die darin wandeln (führt): Zu Heilung (7) und viel Wohlbefinden in langer Lebenszeit und (zu) fruchtbarer Nachkommenschaft mit allen Segnungen immerdar, (zu) unendlicher Freude in einem ewigen Leben, und einer Krone von Herrlichkeit (8) mit einem Prachtgewand in ewigem Licht“.*

PesRKah 22:<sup>4</sup>

*„Und das Gewand, welches er (Gott) einst dem Messias anlegen wird, wird strahlen von einem Ende der Welt bis zum anderen, wie es heißt Jes 61,10: „Wie ein Bräutigam den prächtigen Schmuck anlegt. Die Israeliten werden sich seines Lichtes bedienen... “.*

---

<sup>1</sup> Zitiert nach J. Becker, JSRZ III/1, 52.

<sup>2</sup> Zitiert nach J. H. Charlesworth, Pseudepigrapha I, 139.

<sup>3</sup> Zitiert nach J. Maier, Qumran-Essener I, 175.

<sup>4</sup> Pesiqta de Rab Kahana; zitiert nach A. Wünsche, Bibliotheca Rabbinica V/30.31.32, 213 (Rezension b). Der Text ist auf das 5. Jh. nach Chr. datiert. Zu Einleitungsfragen siehe H.L. Strack-G. Stemberger, Einleitung, 270f.

Im Neuen Testament (Apk 3,4.5; 7,9) werden auch weiße Gewänder erwähnt.

Die Motivkombination von dem Gewand und dem Gesicht ist auch aus weiteren Texten bekannt.

Dan 10,5-6:

*„Ich blickte auf und sah, wie ein Mann vor mir stand, der in Leinen gekleidet war und einen Gürtel aus feinstem Gold um die Hüften trug. (6) Sein Körper glich einem Chrysolith, sein Gesicht leuchtete wie ein Blitz, und die Augen waren wie brennende Fackeln. Seine Arme und Beine glänzten wie polierte Bronze. Seine Worte waren wie das Getöse einer großen Menschenmenge“.*

äth Hen 71,1:<sup>1</sup>

*„Und dann geschah es, dass mein Geist entrückt wurde, und er stieg empor in den Himmel, und sah die Kinder der heiligen Engel auf Feuerflammen treten, und ihre Gewänder (waren) weiß, und ihre Kleidung und die Helligkeit ihres Angesichtes (waren) wie Schnee“.*

slav Hen 1,4-5 (A):<sup>2</sup>

*„And two huge men appeared the like of which I had never seen on earth. (5) Their faces were like the shining sun; their eyes were like burning lamps; from his mouth (something) like fire was coming forth; their clothing was various singing; and their arms were like wings of gold“.*

Apk 10,1:

*„Und ich sah: Ein anderer gewaltiger Engel kam aus dem Himmel herab; er war von einer Wolke wie die Sonne umhüllt, und der Regenbogen stand über seinem Haupt. Sein Gesicht war wie die Sonne, und seine Beine waren wie Feuersäulen“.* Die Form τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος ist wie bei Mt 17,2.

3 Hen 48 C, 6-7:<sup>3</sup> (= hebr Hen)

*„Ich verwandelte sein Fleisch in Feuerfackeln und alle Knochen seines Körpers in Feuerflut, und ich machte das Aussehen seiner Augen wie das Aussehen des Blitzes und das Licht seiner Wimper wie das unvergängliche Licht. Ich machte sein Gesicht hell wie den Glanz der Sonne und das Strahlen seiner Augen wie den Glanz des Thrones der Herrlichkeit.*

---

<sup>1</sup> Zitiert nach S. Uhlig, JSRHZ V/6, 632.

<sup>2</sup> Zitiert nach J. H. Charlesworth, Pseudepigrapha I, 107.

<sup>3</sup> Drittes Buch Henoch (= Sefer Hekhalot); zitiert nach H. Hoffmann, Henochbuch, 68.

(7) *Ich machte Pracht und Erhabenheit zu seinem Gewand und Hoheit zu seiner Oberkleidung...“.*

Das Gesichtsmotiv ist auch aus 4 Esra 7,97.125 bekannt<sup>1</sup>. In 4 Esra 10,25 erglänzte plötzlich das Gesicht und das Aussehen wurde wie das Leuchten des Blitzes, als Esra einer trauernden Frau begegnet.

Die Motivkombination von den Lichtgestalten und der Verwandlung tritt in der apokalyptischen Literatur auf, z.B. in:

syr Bar 51, 3-12:<sup>2</sup>

*„(3) Die Herrlichkeit von denen, die sich jetzt rechtschaffen gezeigt haben, wie mein Gesetz es will, und die in ihrem Leben Einsicht hatten und die in ihren Herzen hier der Weisheit Wurzel pflanzten – ihr Glanz wird dann verherrlicht sein in unterschiedlicher Gestalt. Ins Licht ihrer Schönheit wird verwandelt sein das Ansehen ihres Angesichts... (5)... und verwandelt werden diese wie auch jene – zum Glanze der Engel diese, jene (aber) zu bestürzenden Erscheinungen...(10)... sie werden den Engeln gleichen und Sternen ähnlich sein. Sie werden wandeln in jeglicher Gestalt, die sie nur wünschen – von Schönheit bis zur Lieblichkeit, vom Licht zum Glanz der Herrlichkeit... (12)... . Dann wird die Vortrefflichkeit bei den Gerechten noch größer sein als bei den Engeln.“*

In äth Hen 39,7 werden die Gerechten als Lichtgestalten beschrieben. In äth Hen 50,1 wird das Motiv von der Verwandlung der umgebenden Umstände beschrieben, aber nicht das der Gestalt. Auch äth Hen 58,3 und 92,4 bezeugen, dass die Gerechten im Licht der Sonne bzw. im Licht des ewigen Lebens wandeln werden. In äth Hen 104,2; slav Hen 66,4 (J) (vgl. Jes 30,26) sind die endzeitlichen Geretteten als leuchtende Gestalten beschrieben.

Die Gerechten beim eschatologischen Gericht werden als herrliche Lichtgestalten dargestellt. „Das Szenarium dieser Verherrlichung ist fast durchwegs, in Texten apokalyptischer Herkunft ausnahmslos, das Endgericht. Häufig wiederkehrende Motive sind dabei die Umwandlung zu einer leuchtenden Gestalt; Gewand und das Gesicht werden gelegentlich angesprochen“.<sup>3</sup>

Der Überblick über die apokalyptischen Texte lässt erkennen, dass in der Apokalyptik

---

<sup>1</sup> Siehe dazu J. Schreiner, Esra, JSRZ V/4, 289-412. Die Schrift ist um 100 n. Chr. in Palästina entstanden, dazu siehe L. Rost, Einleitung, 93f.

<sup>2</sup> Zitiert nach A.F.J. Kiljan, Baruch-Apokalypse, JSRZ V/2, 155ff.

<sup>3</sup> Ch. Niemand, Minor Agreements, 91.

Motive bzw. Motivkombinationen bekannt sind, die auch in der Verklärungsgeschichte vorkommen. Die verwendeten Motive sind: leuchtendes Angesicht (Dan 10,5-6; äth Hen 38,4; 46,1; 51,5; 71,10; 106,2.5.10; 4 Esra 7,97.125; Apk 1,16), weiße oder strahlende Gewändern (äth Hen 14,20; 62,15f; 71,10; 2 Makk 3,25-26; Dan 7,9; slav Hen 22,8-10; 1 QS 4,6ff; TestLev 8,2-5; Apk 3,4-5; 7,9; PesRKah 22), leuchtende Gestalten (äth Hen 39,7; 104,2; slv Hen 66,4(J); 3 Hen 48C, 6-7; syr Bar 51, 3-12; Apk 10,1), Verwandlung (äth Hen 50,1; 58,3; 92,4; syr Bar 51,3-12), die Kombination von Motiven, vor allem vom leuchtenden Gesicht und veränderten Gewänder (äth Hen 71,1.10; slv Hen 1, 4-5; 3Hen = hebr Hen 48, 6-7; Dan 10,5-6; syr Bar 51,3-12; 4 Esra 10,25; Apk 10,1) und Motive wie Verwandlung in eine andere Gestalt, das Antlitz, das Licht ihrer Schönheit in syr Bar 51, 3-12.

Der Vergleich der apokalyptischen Texte mit der Verklärungsgeschichte weist auf die Motivähnlichkeit hin, aber außer der Form τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος (Apk 10,1), die mit Mt 17,2 (vgl auch Apk 1,16 und 3 Hen = hebr Hen 48C,6-79) gleich ist, gibt es keine genaue Übereinstimmung.

Nach M. Sabbe<sup>1</sup> bildet das apokalyptische Modell (die Visionen Daniels, Dan 7 und Dan 10) die Grundform der Verklärungserzählung, aber das apokalyptische Schema kann man am deutlichsten in der Matthäus-Version erkennen. Wenn man auch die Beauftragungsszenen aus der Apokalyptik (äth Hen 14, 8ff; 15,1-16,4; Apk 4-5) in Betracht zieht, wird die Zuordnung der Verklärung zur Apokalyptik nicht überzeugend sein. Das Problem sah auch M. Sabbe<sup>2</sup>, deshalb betonte er, dass das apokalyptische Modell (die Menschensohnvision Dan 7,13f und die Vision des Menschen im Leinengewand Dan 10,5ff) die Grundform der Verklärung bildet, dass aber in der Verklärung zusätzlich noch das theophanische Schema angewendet wird, dass die beiden Modelle die Struktur der Verklärung beeinflussen und man sie auf keinen Fall trennen soll, weil sie eine literarische Einheit bilden.

## Resümee

Nach der Analyse der Struktur der Sinaierzählungen und dem Vergleich mit der Verklärungsparikope wurde festgestellt, dass diese Erzählungen auf demselben Grundschema basieren. Die gleiche Grundstruktur ist auch in 1 Kö 19 erkennbar. Man kann auch den Einfluss des apokalyptischen Schemas, vor allem äth Hen 14,8-16,4; 70-71; Apk 4-5 und Dan 7,13f; 10,5ff, nicht ausschließen.

---

<sup>1</sup> M. Sabbe, Transfiguration, 74f. Um die Parallelen zwischen dem Danieltext und der Verklärung deutlich zu machen, verwendet er teilweise die LXX-Version, teilweise die Theodotionversion des Dan 10, die nach A. Rahlfs (Geschichte des Septuaginta-Textes, in: Septuaginta I, VI-XIV) jünger ist als die Evangelien. Die Grundposition von M. Sabbe hat X. Léon-Dufour, Transfiguration, 106ff, übernommen, aber er erkannte, dass das apokalyptische Schema deutlich nur bei Matthäus festzustellen ist.

<sup>2</sup> M. Sabbe, Transfiguration, 77-86.

Die typischen Elemente des Motivkomplexes Theophanie sind in der Darstellung der Verklärungsparikope integriert. Es handelt sich um die folgenden Theophaniemotive: der Berg als Zielort der Offenbarung Gottes oder seines Mandatars, Gottes Angesicht oder das Angesicht der theophanen Person, die Begleitung des Himmelsheeres oder Engel (in der Verklärung - Mose und Elija), der Lichtglanz bzw. כבוד oder δόξα, die Wolke, die Stimme und die Angst. Die gravierende Differenz zwischen dem Verklärungstext und den meisten Theophanietexten ist das fast völlige Fehlen des zweiten Hauptmotivs, nämlich der Aufruhr der Natur, welches der Definition der literarischen Gattung Theophanie gemäß ist. An diese Stelle wird deutlicher die Furcht der Jünger, die durch die beschattende Wolke ausgelöst wird, betont. Auf diese Weise wird kompositorisch der Verklärungstext der Sinaitheophanie ähnlicher als den anderen Theophanietexten.<sup>1</sup> In der Darstellung des verklärten Jesus, vor allem in der Beschreibung seines Aussehens (seines Gesichtes und Gewandes) kann man deutlich die apokalyptischen Motive erkennen. Resümierend kann man feststellen, dass der Verlauf der Ereignisse dem Grundschema der Theophaniegattung entspricht, der Einfluss des apokalyptischen Schemas auch nicht ausgeschlossen ist.

Die sinntragenden Elemente und Motive, die in der Verklärungsparikope verwendet wurden, sowie das Grundschema sind typisch für einen Motivkomplex Theophanie, besonders für die Sinaitheophanie. Den Einfluss des apokalyptischen Schemas und der apokalyptischen Motive kann man auch in der Verklärungsgeschichte, vor allem in der Beschreibung des Verklärten, erkennen.

“Tatsächlich wird ein ideales, ganz typisches Schema nur selten genau so vorliegen, wie man es sich denken mag. Im konkreten Text sind die Gattungen dem Kontext und der genaueren Aussageabsicht entsprechend abgewandelt, sie können auch durchgehend dem besonderen Rahmen des Großtextes angepasst sein (...)”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Nach J. Jeremias, Theophanie, 109, fehlt in den Ausformungen der Sinaitheophanie das zweite Zentralmotiv, d.h. der Aufruhr der Natur, der Erde, der Chaosmächte und des Himmels, völlig.

<sup>2</sup> F. Lentzen-Deis, Bestimmung “literarischer Gattungen”, 15.



#### IV. DIE STRUKTURELLE KOMPOSITION VON LK 9,28-36

##### 1. Einführung

Wie für die markinische Verklärungsgeschichte<sup>1</sup> so weisen auch manche Autoren<sup>2</sup> für die lukanische Fassung auf einen zweigliedrigen Aufbau hin. Die strukturelle Teilung sei durch den Schlaf der Jünger signalisiert.<sup>3</sup>

H. Conzelmann gibt der Verklärung einen doppelten Sinn und unterscheidet zwei Teile: A) „Himmlische Leidenskundgabe an Jesus; B) Wesenskundgabe an die Jünger“.<sup>4</sup> Diese Aufteilung geschieht ohne Beachtung der sprachlichen Strukturmerkmale. Inhaltlich betrachtet kann man Teil B als „Wesenskundgabe an die Jünger“ verstehen, allerdings gibt es Schwierigkeiten den Teil A als „himmlische Leidenskundgabe an Jesus“ zu verstehen. H. Conzelmann hat die Bezeichnung selbst als problematisch angesehen: „Einerseits wird Jesus hier das Leiden als etwas Neues eröffnet, andererseits hat er selbst schon davon gesprochen. Auf literarkritischem Wege ist das Problem nicht zu lösen, da die Schwierigkeit offensichtlich von Lukas selbst geschaffen ist“.<sup>5</sup> W. Dietrich erkennt in der Verklärungsgeschichte zwei Phasen, die er als Jesus- und Jüngerszene (VV 28-31; 32-36) bezeichnet. Er geht davon aus, dass sich in der Jesusszene die Kundgabe an Jesus alleine richtet, weil hier die Topographie (in Jerusalem) des ἔξοδοϛ als neue Mitteilung erscheint. Das Neue liegt darin, dass hier die Verbindung zwischen dem ἔξοδοϛ und Jerusalem geschaffen wird.<sup>6</sup> L. Feldkämper versucht die „Richtigkeit“ der zweiteiligen

<sup>1</sup> Siehe H. Baltensweiler, Verklärung, 34; H.P. Müller, Verklärung, 57.

<sup>2</sup> Siehe H. Conzelmann, Mitte, 51; W. Dietrich, Petrusbild, 110; L. Feldkämper, Der betende Jesus, 131f; J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 296.

<sup>3</sup> E. Hirsch, Frühgeschichte, I 94f.

<sup>4</sup> H. Conzelmann, Mitte, 51.

<sup>5</sup> H. Conzelmann, Mitte, 50. Durch die Änderung der markinischen Vorlage und die redaktionelle Zufügung des Gesprächsinhalts wollte Lukas dem Leser und nicht Jesus die himmlische Leidensbestätigung und den Hinweis auf die zukünftigen Ereignisse geben. Darauf hat auch J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 293, hingewiesen: „Mose und Elia sind für den Leser als Ausdeuter der Verklärung Jesu bestimmt, nicht für Jesus selbst“.

<sup>6</sup> W. Dietrich, Petrusbild, 110f.

Struktur zu beweisen und sieht in der Struktur dieser Perikope zwei Pole: „Die christologischen Aussagen des Gesprächs Jesu mit Mose und Elija (V. 31b) und die Verlautbarung der Wolkenstimme (V. 35b)“.<sup>1</sup> Er grenzt auf folgende Weise die beiden Teile ab: A) 9,28-34 und B) 9,35 -36. In einer strukturellen Analyse versucht er formal und inhaltlich die Aufteilung zu begründen. Dabei erwähnt er Inklusionen und parallele Formulierungen, aber er berücksichtigt keine grammatikalisch-syntaktischen Strukturmerkmale. Seiner Aussage nach ist es nicht ersichtlich, an wen das Gespräch gerichtet wird. Um die Schwierigkeit, die Conzelmann sah, nämlich dass hier das ἔξοδος-Thema als etwas Neues offenbart wird, zu erklären, sagt L. Feldkämper, dass das Thema schrittweise abgehandelt wird, und dass in diesem Teil die himmlischen Gestalten bestätigen, dass der ἔξοδος gemäß dem Heilsplan geschieht. J.M. Nützel nimmt auch eine zweiteilige Gliederung an: die Offenbarung an Jesus und die Offenbarung an die Jünger. Dabei erwähnt er, dass die beiden Teile dem Leser die wahre Identität Jesu erklären sollen.<sup>2</sup> Er deutet im Text zwei Ebenen an, die Ebene des Erzählten und die Leserebene. Leider finden sich keine Begründung seiner Behauptungen und keine genaue Differenzierung der Ebenen.

Differenzierter und detaillierter geht bei der Strukturanalyse F. Bovon vor. Er stellt fest, dass die Verklärungserikope aus vielen Episoden besteht, die eine literarische Einheit bilden. In der Struktur der Perikope unterscheidet F. Bovon<sup>3</sup> auch zwei Teile: A) Die Verklärung und das Gespräch mit den beiden himmlischen Gestalten (VV 29-31) - dieser Teil ist zu *sehen*; B) Die göttliche Stimme - dieser Teil ist zu *hören* (VV 34-35). Er weist auch auf formale Strukturmerkmale (ἐγένετο - VV 28.29.33; καὶ ἰδοὺ - V 34 und Genitivus Absolutus)<sup>4</sup> hin, die in der Strukturanalyse berücksichtigt werden. Die Anfangs- und Abschlussverse (V 28 und V 36) sowie die Verse in Teil I und II stehen symmetrisch zueinander. „Die einzige Einzelepisode, die kein symmetrisches Pendant hat, ist der merkwürdige Vorschlag des Petrus (VV 33-34).“<sup>5</sup> Auf folgende Weise stellt F. Bovon die Struktur der Verklärungserikope dar:

„V 28	Rahmen
VV 29-31	Göttliches Zeichen
V 32	Menschliche Reaktion (allgemein)
V 33	Menschliche Reaktion (konkret)
VV 34-35	Göttliche Deutung

---

<sup>1</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 131f.

<sup>2</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 296.

<sup>3</sup> F. Bovon, Lukas I, 489f.

<sup>4</sup> F. Bovon, Lukas I, 489.

<sup>5</sup> F. Bovon, Lukas I, 490.

Die von Bovon vorgeschlagene Struktur der Einheit ist inhaltlich und formal gut begründet, deshalb wird bei der folgenden Strukturanalyse sein Konzept berücksichtigt. Allerdings muss hier darauf hingewiesen werden, dass Bovon die Kommunikationsabsichten des Autors mit dem Leser nicht weiter in Betracht zieht. Auch die zwei Teile (VV 29-31, die *zu sehen* und VV 34-35, die *zu hören* sind), sollte man kritischer betrachten. Im ersten Teil sind der erklärte Jesus und die zwei himmlischen Gestalten „zu sehen“, aber es ist auch das Gespräch „zu hören“. Im zweiten Teil ist die Wolkenstimme „zu hören“, aber die Wolkenerscheinung ist auch „zu sehen“. So kann man in der Geschichte zwei visuelle Zeichen erkennen, die durch zwei auditive Komponenten ergänzt werden. Dabei entsteht auch die Frage, an wen das Gespräch von Mose und Elija mit Jesus gerichtet wird. Auf diese Frage geht Bovon nicht ein.

Resümierend kann man feststellen, dass bei der strukturellen Analyse viele Forscher die lukanische Verklärungsgeschichte aus der Markus-Perspektive betrachten und die lukanischen Intentionen, die schon im Proömium aufgezeigt wurden, nicht berücksichtigen. Dadurch ergibt sich eine Sichtweise der strukturellen Komposition, die zwar redaktionsgeschichtlich erklärt werden kann, aber verursacht, dass die lukanische Eigenart und die redaktionellen Absichten in den Hintergrund treten oder nicht in ihrer Ganzheit betrachtet werden. Dabei werden oft bei der Strukturanalyse keine grammatikalisch-syntaktischen Merkmale berücksichtigt oder erwähnt. Die strukturelle Aufteilung geschieht meistens aufgrund des Textinhalts und gemäß eigenen vorausgesetzten Konzeptionen. Auch auf die Frage, an wen das Gespräch gerichtet ist, wird keine zufriedenstellende Antwort gegeben.

## 2. Kommunikationsabsichten des Autors mit dem Leser

Um eine Strukturanalyse durchzuführen und eine Antwort auf die oben erwähnten Fragen zu bekommen, sollte man alle strukturellen und redaktionellen Hinweise berücksichtigen, die im Text vorhanden sind. Die redaktionellen Absichten werden schon im Proömium signalisiert. Das Vorwort hat programmatischen Charakter. Es weist auf Ziele, die Vorgehensweise, die theologische Programmatik und die kommunikative Funktion hin. Das Einbeziehen des Lesers lässt sich in dem Hinzufügen der Widmung „für dich, hochverehrter

---

<sup>1</sup> F. Bovon, Lukas I, 490.

Theophilus“ (Lk 1, 3) erkennen. Auf diese Weise möchte Lukas „mit dem Leser in der Gestalt des Theophilus in ein Gespräch eintreten (...). Die behauptete Objektivierung der Ereignisabläufe, die ja durch die erneuten und akribischen Recherchen des Autors erreicht wurde, will den Leser in die Handlung einbeziehen (...).“<sup>1</sup> Aus lukanischer Sicht handelt es sich dabei um Theophilus, der stellvertretend für den Leser steht, mit dem der Autor in Kontakt treten möchte. Erst das Einbeziehen des Lesers ermöglicht einen ganzheitlichen Zugang zum Textverständnis.

Aus literaturwissenschaftlicher Sicht gehört das Einbeziehen des Lesers zur Theorie literarischer Texte, weil „Texte erst im Gelesenwerden ihre Realität gewinnen, so heißt dies, dass dem Verfasstsein der Texte Aktualisierungsbedingungen eingezeichnet sein müssen, die erlauben, den Sinn des Textes im Rezeptionsbewusstsein des Empfängers zu konstituieren“.<sup>2</sup> Zugleich ist zu fragen, welchen Leser Lukas meint, mit wem er kommunizieren möchte.

Hier ist der implizite Leser<sup>3</sup> gemeint, der ein Konstrukt des Autors<sup>4</sup> ist, d.h. er besitzt keine reale Existenz und ist fähig, den Text gemäß den Vorstellungen des Autors zu verstehen. Er kann die Integration der Textbezüge, Andeutungen und Anspielungen in gewünschter Weise realisieren. Er ist ein Teil des Textes und lässt sich aus der Struktur des Textes erkennen. Er gründet selbst in der Struktur des Textes.<sup>5</sup> „Einen Text verstehen heißt in dieser Hinsicht also, die intendierende Rezeption zwischen dem impliziten Autor und seinem Pendant, dem impliziten Leser, zu verstehen“.<sup>6</sup> Im Gegensatz zum impliziten Leser ist der reale Leser nicht ein Teil des Textes. Der reale Leser lebt in verschiedenen Textwelten, Zeiten und Kulturen. Er erkennt unterschiedliche Beziehungen und lässt sie in das, „was der Text sagt“, einfließen.<sup>7</sup> Deshalb wird ihm eine bestimmte Textstruktur vorgegeben, die durch verschiedene Textmerkmale signalisiert wird, und ihm ermöglicht, den vom Autor dargestellten Text mit seinen Orientierungspunkten und Textbezügen zu erkennen. Auf diese Weise ermöglicht der Autor dem realen Leser, dass er den Text gemäß seinen Absichten, die

---

<sup>1</sup> U. Busse, Das „Evangelium“, 165.

<sup>2</sup> W. Iser, Akt des Lesens, 61.

<sup>3</sup> Wenn weiter in dieser Arbeit der implizite Leser erwähnt wird, wird er ohne den Zusatz der *implizite* bezeichnet. Ausdrücklich wird der reale Leser benannt.

<sup>4</sup> E. Reinmuth, Hermeneutik, 20: „Auch auf der Autorseite wird deshalb unterschieden zwischen dem realen und dem impliziten Autor: Der eine, von dem man als einer realen Person Lebensdaten usw. wissen kann – der andere, der nur in seinem Text gefunden werden kann – wie der implizite Leser keine Person, sondern ein Konstrukt (eine konstruierte Person gleichsam), das alles enthält, was ein Autor in einem Text über „den Autor“ der er in diesem Text ist, zu erkennen gibt.“ Wenn in dieser Arbeit weiter der Autor erwähnt wird, handelt es sich um den impliziten Autor, der ohne den Zusatz der *implizite* bezeichnet wird. Ausdrücklich wird der reale Autor benannt.

<sup>5</sup> E. Reinmuth, Hermeneutik, 18f; W. Iser, Akt des Lesens, 60.

<sup>6</sup> E. Reinmuth, Hermeneutik, 20.

<sup>7</sup> E. Reinmuth, Hermeneutik, 82.

er beim Schreiben dem impliziten Leser mitgeteilt hat, versteht.

Bei der Lektüre des Textes ist es signifikant, dass Lukas einerseits den Handlungsverlauf der Ereignisse für den Leser mit der Anwendung verschiedenen Erzähltechniken schildern will, und zugleich andererseits der auch mit ihm kommunizieren möchte.<sup>1</sup> Um diese Absichten zu verwirklichen, kann man in der literarischen Gestaltung des Textes einen impliziten Leserverweis erkennen. Auf diese Weise entstand eine Dialektikart, die innerhalb des Textes eine Diskussion des Autors mit dem Leser durch den impliziten Leserverweis ermöglicht. Um auf der gleichen Kommunikationsebene mit dem Leser zu bleiben, konzipiert Lukas den Text so, dass man mit der Berücksichtigung der sprachlichen Strukturmerkmale und des Textinhalts zwei Ebenen unterscheiden kann, die Ebene des impliziten Leserverweises (VV 29-31) und die Erzählebene (VV 32-35). Dadurch kann man erkennen, dass der Autor verschiedene Indizien hinterlässt, die zur intendierten Rezeption des Textes führen.

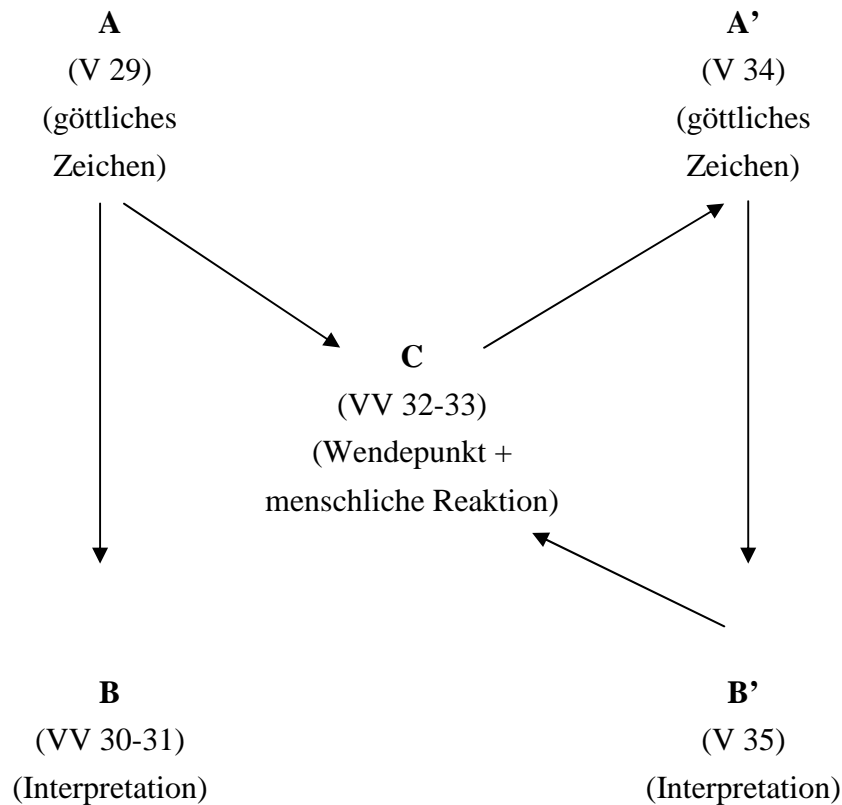
Um weiterhin den Blick des Lesers auf die vom Autor gewünschte Rezeption des Textes zu richten, verwendet der Autor unterschiedliche Erzählstrategien. Einerseits gibt Lukas dem Leser eine Erkennungsszene (die Verklärung Jesu) oder ein Zeichen (das Erscheinen der Wolke), das ein Bindeglied zwischen dem jetzigen und dem vorhergehenden Text ist, und der Leser „erhält die Möglichkeit, den Blick zu besetzen, der vom Text eingerichtet ist, um den Verweisungshorizont der Textperspektiven konstituieren zu können“<sup>2</sup>, die auf die zukünftigen Texte hinweisen. Andererseits bekommt der Leser (durch den impliziten Leserverweis - das Gespräch von Mose und Elija mit Jesus oder an die Jünger gerichtete Stimme aus der Wolke) eine Interpretation des Zeichens, die auf die vergangenen Ereignisse (z.B. die Sinaigeschichte oder die Taufe) zurückverweist und gleichzeitig auf die zukünftigen Ereignisse (z.B. die Himmelfahrt) vorbereitet. Lukas verwendet seine Erzählstrategie, die auf dem Schema: *Zeichen - Interpretation* basiert. Der Leser bekommt ein Zeichen (V 29), das eine Interpretation benötigt. Deshalb folgt in VV 30-31 die göttliche Deutung, die für den Leser das Ereignis logisch und plausibel machen soll. Für die im Text anwesenden Jünger bleibt das ganze Geschehen rätselhaft. Das Unverständnis der Jünger spiegelt sich in der spontanen Reaktion des Petrus wider (V 33), die das Aktionszentrum der Episode bildet. Der Vorschlag des Petrus, der im scharfen Kontrast zur göttlichen Deutung steht, weist auf die Aufklärungsnotwendigkeit hin. Danach folgt das neue Zeichen (V 34) mit der göttlichen Interpretation (V 35). Zeichen und Deutung bilden im Rahmen einer

---

<sup>1</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 292ff hat bereits darauf hingewiesen, dass manche Informationen und Geschehen direkt für den Leser bestimmt sind und nicht für Jesus oder Jünger.

<sup>2</sup> W. Iser, Akt des Lesens, 62.

anschaulichen Inszenierung das inhaltliche Grundmuster der Episode. Dabei stehen die VV 32-33 im Zentrum und besitzen kein Korrelat.



Durch die Erzählstrategie, die *zu sehen* und *zu hören* ist, bekommt der Leser wichtige Hinweise, dass es sich um ein zentrales Ereignis handelt. Der Leser kann dadurch Assoziationen z.B. zu Lk 2,1-20 und Lk 24,13-35 herstellen. Auf diese Weise kann er die Dialogizität von Texten realisieren.

Die doppelte Erzähltechnik: *Zeichen - Deutung*, *Erkennungsszene - Jüngerbelehrung* oder *Erzählung - Rede Jesu - Erzählung* wird von Lukas öfter angewendet.<sup>1</sup>

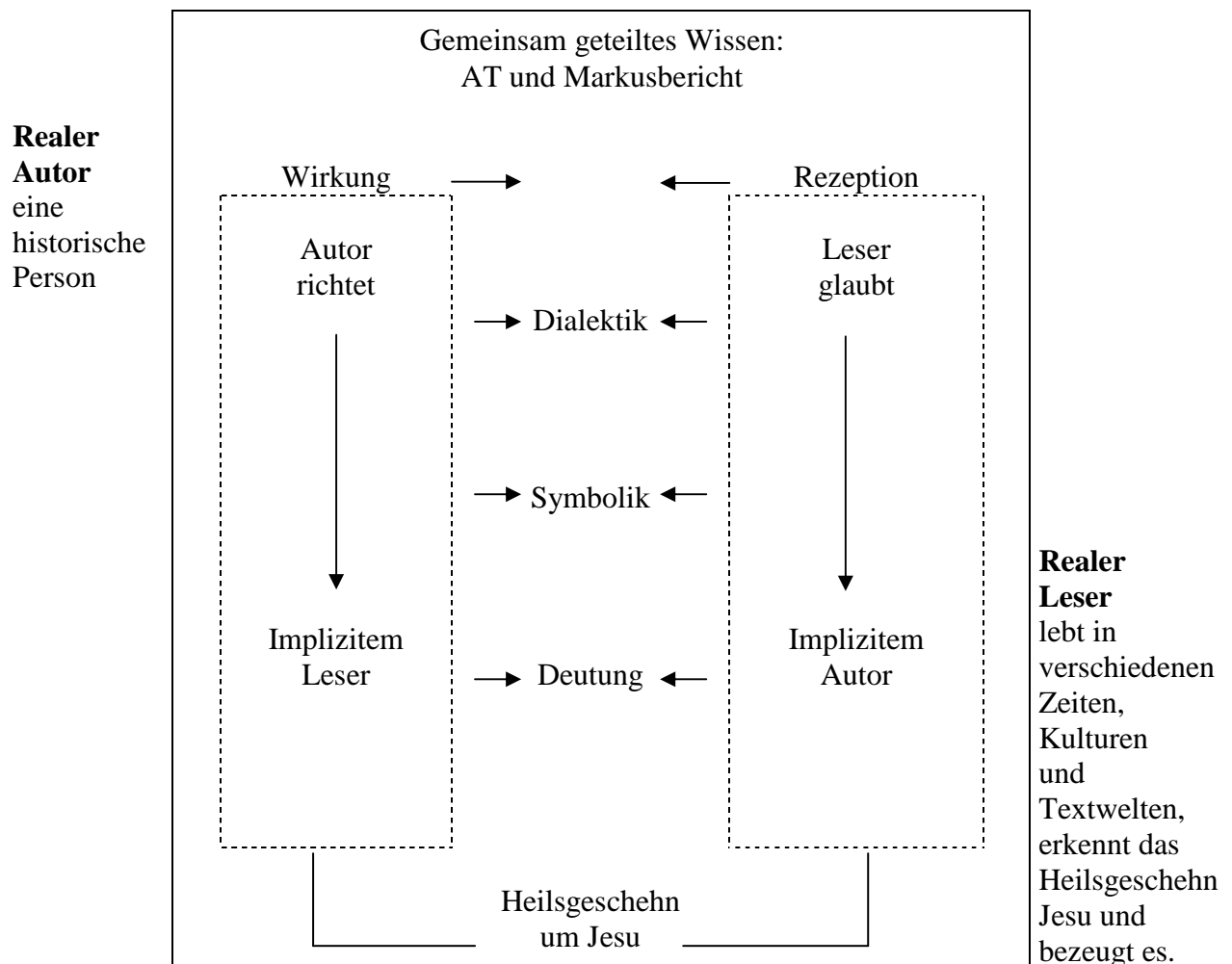
Durch das Anwenden bestimmter grammatikalischer Signalen und inhaltlicher Informationswörter bemüht sich der Autor auf der gleichen Kommunikationsebene mit dem Leser zu bleiben oder auf den Ebenenwechsel innerhalb des Textes hinzuweisen. Auf diese Weise bekommt der Leser eine weiterführende Lesehilfe, die weit über das Erzählte hinausgeht.

Die Funktion des impliziten Leserverweises lässt sich aus der Struktur des Textes

<sup>1</sup> Z.B. Lk 9, 28-36; 24, 36-53; Apg 10, 34-43. Mehr dazu siehe bei G. Lohfink, Himmelfahrt, 147ff; F. Bovon, Lukas I, 490. Zur Funktion des Zeichens in der Verklärungsepisode siehe K. Berger, Historische Psychologie, 27ff.

erkennen.

Kommunikation mit dem Leser  
Im Lukasevangelium  
Text der Verklärungsgeschichte



### 3. Formale strukturierende Elemente und die Erzählstrategie

Der Autor verwendet einerseits gezielt bestimmte Einleitungs- und Gliederungsformeln und grammatikalische Konstruktionen um dem Leser die Übergänge oder neue Erzähleinheiten bzw. Erzählschritte innerhalb einer thematischen Einheit zu signalisieren. Andererseits verwendet Lukas eine Erzählstrategie, die dem Leser die Bedeutung des Textes zu erkennen erleichtert.

Damit der Leser die perspektivische Darstellungsweise des Textes entdeckt, soll man bei der strukturellen Analyse außer den Kommunikationsabsichten des Autors mit dem Leser die wesentlichen Aspekte in Betracht ziehen: formal strukturierende Merkmale und die narrative Erzählstrategie.

Wenn man die Verklärungsperikope aus der Perspektive der formal-strukturierenden Elemente betrachtet, fällt als erstes die ἐγένετο δὲ - Formel (V 28) bzw. die Formel καὶ ἐγένετο ἐν τῷ mit Infinitiv (VV 29.33) auf.<sup>1</sup>

Mit der ἐγένετο δὲ - Formel (V 28) grenzt Lukas die Verklärungsperikope vom vorangehenden thematischen Sinnkomplex ab. Die ἐγένετο δὲ - Einleitungs- und Gliederungsformel hat ihren Ursprung im Hebräischen. Im Hebräischen wird der Fortgang der Erzählung oder ein neues Geschehen in der Erzählung durch וְ bzw. וַיְ am Anfang des Satzes markiert. Die (καὶ) ἐγένετο (δέ) - Formel ist zudem dem Griechischen fremd. Man findet den Ausdruck aber in der LXX-Übersetzung.<sup>2</sup> Lukas benutzt diese Wendung als Einleitungs- und Gliederungsformel.<sup>3</sup> Dies veranlasst den Leser einen bestimmten Blickpunkt einzunehmen, der durch den Autor vorgegeben wird. Der Leser wird kompositorisch nicht nur in die neue Geschichte eingeführt, sondern es wird ihm auch gemäß der Gliederungsformel ἐγένετο δὲ eine chronologische Abfolge von zusammengehörenden Ereignissen gezeigt.<sup>4</sup> Mit der Wendung μετὰ τοὺς λόγους τούτους wird auf die thematische Kontinuität zum Kontext hingewiesen. Der konzentrische Einleitungssatz beinhaltet die zwei Zeitangaben μετὰ τοὺς λόγους τούτους und ὥσπερ ἡμέραι ὀκτώ, denen ein doppelter Anschlussatz folgt, „von dem der erste (παραλαβὼν) dem zweiten (ἀνέβη) partizipial untergeordnet ist“.<sup>5</sup> Mit Hilfe dieser grammatikalischen Konstruktion gibt Lukas das Erwählen der Begleiter Jesu und das Gebet als Ziel des Hinaufgehens auf den Berg an. Mit der Auswahl der drei Jünger und der Bergbesteigung, um zu beten, wird die Besonderheit dieser Geschichte akzentuiert.

Auf diese Weise wird in der Inszenierung der geheime Charakter der Episode, der sich dem Leser anschaulich einprägt, erläutert. Mit dieser Symbolik möchte der Autor beim Leser auf vorausliegende *Vorprogramme* treffen und Assoziationen zu alttestamentlichen Ereignissen hervorrufen.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> A. Plummer, Luke, 250; H.J. Cadbury, Style and literary, 105f; M. Johannesson, καὶ ἐγένετο, bes. 198-211; R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 64.83; U. Busse, Wunder, 465, hat den Teil Lk 3,21-19,28 mit (καὶ) ἐγένετο δὲ (ἐν τῷ) strukturell markiert.

<sup>2</sup> M. Johannesson, καὶ ἐγένετο, 161ff, bes. 202.

<sup>3</sup> Z.B. Lk 2,1; 3,21; 5,1.12.17; 6,12.17; 7,11; 8,1.22; 9, 18.28.29.33 etc.

<sup>4</sup> U. Busse, Nazareth-Manifest, 13.

<sup>5</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 134; K. Beyer, Semitische Syntax, 33.

<sup>6</sup> F. Lentzen-Deis, Zur Bestimmung „literarischer Gattung“, 12.



Nach der Darstellung der Szene in Vers 28 ist der Leser auf ein besonderes Ereignis vorbereitet, das mit Vers 29 beginnt. Den Vers 29 eröffnet die Phrase καὶ ἐγένετο ἐν τῷ mit Infinitiv προσεύχεσθαι.<sup>1</sup> Mit dieser Konstruktion will Lukas auf der einen Seite den Anfang des neuen Geschehens innerhalb dieser Geschichte ausdrücken, auf der anderen den Fortschritt der Erzählung andeuten und in den eigentlichen Teil der Perikope einführen. Das erneut von Lukas erwähnte Gebetsmotiv richtet die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Relevanz des nachfolgenden Geschehens. Durch den Begriff προσεύχομαι bekommt der Leser einen Orientierungspunkt, der auf ein zentrales Ereignis hinweist (vgl. Lk 3,21; 6,12; 9,18.28f; 22,44; 23,34; Apg 1,14.24f; 6,6; 9,11; 10,9; 13,3). Auf diese Weise bekommt die Verklärung ein tieferes theologisches Gepräge. Die Verklärung Jesu geschieht während des Betens. Während des Betens Jesu mit Gott wird die Veränderung des Gesichtes Jesu sichtbar. Lukas drückt das mit der Konstruktion τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον aus, die seinem Stil gemäß ist.<sup>2</sup>

Die Beschreibung des verklärten Jesus wird mit der Phrase ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἐξαστράπτων ergänzt. Auf diese Weise wird dem Leser ein göttliches Zeichen gegeben, das gemäß der lukanischen Erzählstrategie eine visuelle Komponente (*zu sehen*)<sup>3</sup> beinhaltet. Die Bedeutung des Zeichens wird in einem Nachsatz erklärt, der gewöhnlich zu einer καὶ ἐγένετο - Verbindung (V 30)<sup>4</sup> gehört und im Anderswerden des Gesichts Jesu und seines Gewandes zum Ausdruck kommt. Einerseits erkennt der Leser die wahre Identität Jesu, die schon im Kontext angesprochen wurde (Lk 9,18ff). Andererseits könnte man das Zusammenwirken von altbekannten Szenen besonders in der Sinaierzählung (Ex 34,29f) assoziieren. Weiterhin wird dem Leser durch den Terminus πρόσωπον eine weiterführende Lesehilfe gegeben, die seine Aufmerksamkeit auf den nachfolgenden Kontext richtet, nämlich auf Lk 9,51.53, wo metaphorisch erwähnt wird, dass Jesus sein Gesicht nach Jerusalem wendet. „Diese Entsprechungen berechtigen uns dazu, die Veränderung des Antlitzes Jesu von 9,51.53 her zu interpretieren, zumal Lukas gern im Voraus etwas andeutet, was er später wieder aufnimmt und ausführlicher entfaltet“.<sup>5</sup>

Der Teil der Geschichte (VV 29-31), der hier beginnt, bereitet Interpretationsschwierigkeiten, die durch Vers 32 verursacht sind. In V 32 wird erwähnt, dass

<sup>1</sup> Siehe dazu M. Johannessohn, καὶ ἰδοὺ, 47; siehe auch M. Johannessohn, καὶ ἐγένετο, 161ff, bes. 204. Zur Konstruktion siehe Blaß-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, § 354,1; 404 Anm.1; Bauer-Aland, WNT, 318 f; die Phrase ἐγένετο ἐν τῷ mit Akk. c. Inf. προσεύχεσθαι entspricht dem hebräischen בָּיָדָיָהּ (Gen 39,7.13.19; 42,35; Jdt 5,22; 10,1; 1 Makk 1,1; 5,1).

<sup>2</sup> Ch. Niemand, Minor Agreements, 137, bes. Anm. 141.

<sup>3</sup> Siehe F. Bovon, Lukas I, 490.

<sup>4</sup> M. Johannessohn, καὶ ἰδοὺ, 47.

<sup>5</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 137.

die Jünger eingeschlafen waren und die Verklärung sowie das Erscheinen der beiden Gestalten und deren Gespräch nicht mitbekommen haben. Sie waren auf dieser Etappe des Geschehens nicht beteiligt.<sup>1</sup> Dadurch entsteht die Frage, an wen der Teil der Geschichte gerichtet ist. Die Erklärungsversuche, dass dieser Teil an Jesus gerichtet wird, sind auch problematisch, wie oben besprochen. An dieser Stelle ist es relevant, das Proömium in Betracht zu ziehen und die Kommunikationsabsichten des Lukas mit dem Leser zu berücksichtigen. Der Leser bekommt Indizien, die ihn zur intendierten Rezeption des Textes befähigen.<sup>2</sup> Er beginnt in der Struktur des Textes zu fundieren, weil er selbst in der Struktur des Textes integriert ist. Auf diese Weise wird in der Struktur der Perikope die Ebene des impliziten Leserverweises eingeführt, die intendierende Kommunikation zwischen dem Autor und dem Leser ermöglicht. Auf diese Weise bekommt der Leser zusätzliche Hinweise, wie er den Text verstehen soll.

Als das nächste formal strukturierende Element ist in V 30 die καὶ ἰδοὺ - Formel zu erwähnen. Die καὶ ἰδοὺ - Formel wird von Lukas aus dem Hebräischen (וְהִנֵּה) übernommen.<sup>3</sup> „Der Anschluss der lukanischen Schriften an das AT vollzieht sich in enger und einseitiger Weise. Denn καὶ ἰδοὺ wird nur dann gebraucht, wenn der Leser oder Hörer mit bisher noch nicht erwähnten, aber für den Verlauf der Erzählung wichtigen Personen bekannt gemacht werden soll.“<sup>4</sup> Mit dieser Formel markiert Lukas strukturell ein neues Geschehen innerhalb der Erzählung und richtet die Aufmerksamkeit des Lesers auf die plötzlich in den Handlungsverlauf eingeführten Personen, die zuerst als ἄνδρες δύο<sup>5</sup> bezeichnet werden. Die zwei Männer unterhalten sich mit Jesus und werden erst in einem eingeschobenen Relativsatz als Mose und Elija identifiziert. Sie sprechen über den ἔξοδος Jesu in Jerusalem. Auf diese Weise bekommt das Zeichen eine Deutung. Syntaktisch betrachtet gehört der interpretierende Nachsatz, der durch καὶ ἰδοὺ eingeleitet wird, zu der

---

<sup>1</sup> Allerdings kann man es als problematisch ansehen, weil nicht erwähnt wird, wann die Jünger einschliefen. Erst in V 32 steht, dass die Jünger schliefen. Das Problem entsteht höchstwahrscheinlich, weil Lukas die Verklärung enger als Markus mit der Passion verbindet und mit dem Schlafmotiv bei dem Leser die Assoziation auf das Ostergeschehen (Lk 22,46) wecken möchte.

<sup>2</sup> E. Reinmuth, Hermeneutik, 20.

<sup>3</sup> Die καὶ ἰδοὺ- Einleitungsformel, ihre alttestamentliche Etymologie, der Gebrauch in der LXX und die Verwendung bei Mt und Lk, wird ausführlich bei P. Fiedler, Formel, 21-38 dargestellt; siehe auch bei Blaß-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, § 442,5a (auch Anm. 15); M. Johannessohn, καὶ ἰδοὺ, 64; vgl. auch K. Beyer, Semitische Syntax, 45, Anm. 2. Ch. Niemand, Minor Agreements, 143-148, berücksichtigt in seiner Untersuchung nur diese Stelle, wo (καὶ) ἰδοὺ in Erzähltexten auftritt. „Diese Eingrenzung - schreibt weiter Niemand (ebd), 143, Anm. 1 - ist deshalb notwendig, weil ἰδοὺ bzw. ἴδε in direkter Rede eine in der ganzen Koine gebrauchte Partikel ist (im NT so auch bei Mk und Joh), während der Gebrauch in den Erzähltexten des NT ein bewusstes Stilmittel darstellt (LXX-Anlehnung), das nur bei Mt, Lk, Apg und Apk vorkommt, nicht aber im übrigen NT und auch nicht im Profangriechischen“.

<sup>4</sup> M. Johannessohn, καὶ ἰδοὺ, 47.

<sup>5</sup> Hinter καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο vermutet H.J. Cadbury, Style and literary, 129, „a kind of formula of Lukas for apparitions“.

hebraisierenden καὶ ἐγένετο - Verbindungskonstruktion. Im AT trifft man καὶ ἰδοὺ = וְהִנֵּה „erst hinter einer vollständigen καὶ ἐγένετο - Fügung, also erst hinter dem die Haupthandlung weiterführenden Satze“.<sup>1</sup> Durch die syntaktisch-grammatikalische Konstruktion, die mit καὶ ἐγένετο in V 29 eingeleitet wurde und mit dem καὶ ἰδοὺ - Nachsatz (V 30) abgeschlossen wurde, weist der Autor auf den engen Zusammenhang zwischen dem Zeichen und der Interpretation hin.

Um weiterhin mit dem Leser in Kontakt zu bleiben, gibt Lukas, gemäß seiner Erzählstrategie *Zeichen - Deutung*, eine Interpretation des Zeichens auf der Ebene des impliziten Leserverweises. Auf diese Weise kann man von einem dynamischen Prozess sprechen, der vom übernatürlichen Zeichen (V 29) zur göttlichen Deutung (V 31) führt.<sup>2</sup>

Die Interpretation des Zeichens wird mit Vers 30 durch καὶ ἰδοὺ eingeleitet. Mit der Formel καὶ ἰδοὺ werden Mose und Elija in den Verlauf der Geschichte eingeführt. Ihre Erscheinung wird mit dem Ausdruck ὁφθέντες (V 31) bezeichnet, der als terminus technicus besonders in Passivform im NT fast ausschließlich in Bezug auf Erscheinungen himmlischer Gestalten oder Zeichen gebraucht wird.<sup>3</sup> Da ὥφθη aus dem Osterkerygma (z.B. 1 Kor 15, 5) bekannt ist, könnte man davon ausgehen, dass Lukas den Leser auf die Osterereignisse (Lk 24, 34) vorbereiten möchte. Die Klimax der lukanischen Intention ist in diesem Vers 31 noch deutlicher zu eruieren, in dem das Ziel der Erscheinung der himmlischen Gestalten präzisiert wird. Den beiden Männern wird eine aufklärende Funktion zugewiesen. Sie informieren den Leser über den ἔξοδος Jesu in Jerusalem. Der Terminus ἔξοδος wird von Lukas in euphemistischem Sinn gebraucht und bedeutet das Leiden, den Tod, die Auferstehung, die Himmelfahrt und die Parusie.<sup>4</sup> Die Darstellung des Gesprächsinhalts folgt einem literarischen Plan. Zusammen mit dem Messiasbekenntnis und der ersten Ankündigung von Leiden und Auferstehung enthüllt Lukas dem Leser sukzessiv das Oster-, Auferstehungs-, Himmelfahrts- und Parusiethe-ma. Auf diese Weise soll der Struktur des Evangeliums eine Orientierung auf die Passion, die Auferstehung, die Himmelfahrt und die Parusie (Lk 21, 25-28) verliehen werden. So gewinnt die Episode für den Leser sinnfällig göttlichen Aussagewert. Der Leser wird die nachfolgenden Ereignisse vom Standpunkt der Verklärung, d.h. vom ἔξοδος betrachten.

---

<sup>1</sup> M. Johannessohn, καὶ ἰδοὺ, 47.

<sup>2</sup> Den dynamischen Handlungsverlauf innerhalb der Verklärungsgeschichte akzentuiert F. Bovon I, Lukas, 490.

<sup>3</sup> Mk 9,4; Mt 17,3; Lk 1,11; 9,31; 22,43; 24,34; Apg 2,3; 7,2.30.35; 9,17; 13,31; 16,9; 26,16; 1 Kor 15,5-8; Hebr 9,28; Apk 11,19; 12,1.3.

<sup>4</sup> Zum Verständnis des Terminus ἔξοδος siehe F. Bovon I, Lukas I, 496f; J. Kudasiewicz, *Zycie ukryte*, 169; A. Büchele, *Der Tod Jesu*, 140; J.A. Fitzmyer, *Luke I*, 800; E. Dabrowski, *Przemienienie*, 57; W. Wiefel, *Lukas*, 181.

Weiterhin markiert Lukas den nächsten Schritt in der Erzählung mit der Partikel *ὁ δέ*.<sup>1</sup> Diesem sprachlichen Struktursignal wird in unserem Text eine doppelte Funktion zugewiesen. Einerseits wird es als adversativum *aber* gebraucht, um auf diese Weise die Aufmerksamkeit des Lesers auf den Anfang des neuen Geschehens innerhalb der Verklärungsgeschichte zu lenken, in dem die Haupthandlung in diesem Moment ausgeblendet wird und der Blick des Lesers auf die Jünger gelenkt wird. Andererseits wird es kopulativ verwendet und bezeichnet den Fortschritt in der Erzählung. Der Leser sieht den verklärten Jesus (V 29) und ihm wurde auch durch den impliziten Leserverweis die heilsrelevante Deutung der Verklärung kundgegeben (VV 30-31). Im Gegensatz dazu werden die anwesenden Jünger im Unklaren darüber gelassen, welche Bedeutung das vorausgehende Geschehen hat. Literarisch macht Lukas den Übergang von der Ebene des impliziten Leserverweises auf die Erzählebene deutlich mit der Partikel *ὁ δέ*. Mit diesem stilistischen Mittel sind Petrus und οἱ σὺν αὐτῷ erst nach dem Aufwachen in den Handlungsverlauf einbezogen. Gemäß der redaktionellen Intention des Lukas, die Perikope auf Ostern auszurichten, verschliefen sie die Verklärung Jesu. Durch das Schlafmotiv kann der Leser später den Textbezug auf die Ölbergperikope (Lk 22, 39-46) realisieren.<sup>2</sup> Die literarische Konstruktion Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ verschafft die Möglichkeit, einen Jünger (Petrus) zu selektieren, um ihm eine wichtige Funktion zuzuweisen. Die Begleiter von Petrus treten in den Hintergrund. Situationsgemäß sehen die drei Jünger zwar die zwei himmlischen Gestalten und den verklärten Jesus und seine Herrlichkeit (τὴν δόξαν αὐτοῦ), aber die inaugurierte messianologische Szene bleibt für sie unverständlich. Das δόξα-Motiv führt Lukas ein, um die Zugehörigkeit Jesu zur göttlichen Welt zu betonen. Der Ausdruck δόξα ist im biblischen Sinne angewendet und bildet ein Äquivalent des hebräischen Wortes כְּבוֹד. Im Hebräischen bedeutet es die *Herrlichkeit* im Gegensatz zum Griechischen, was *Ehre*, *Ruhm* oder *Ansehen* bedeutet.<sup>3</sup> Mit dieser redaktionellen Änderung möchte Lukas einerseits die menschliche Teilnahme der Jünger an der Herrlichkeit Gottes akzentuieren, andererseits möchte er dem Leser einen Hinweis auf die zukünftigen Ereignisse (z.B. Lk 24, 13-35, bes. V 26) geben.

Mit καὶ ἐγένετο ἐν τῷ + Infinitiv (V 33) wird der nächste Schritt in der Erzählung angedeutet. Der Satz wird nach semitischem Muster gebaut und direkt nach dem καὶ ἐγένετο ἐν τῷ befindet sich ein Verbum.<sup>4</sup> Mit der hebraisierenden constructio graeca

<sup>1</sup> Die Partikel *ὁ δέ* kann adversativ und kopulativ gebraucht werden. Dazu siehe mehr bei Blaß-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, § 447,1.

<sup>2</sup> Darauf machen A. Kenny, Transfiguration, 449; H. Conzelmann, Mitte, 51; H. Schürmann, Lukasevangelium I, 558f, aufmerksam. Dagegen J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 294f.

<sup>3</sup> Dazu siehe H. Hegermann, δόξα, EWNT, 832-841, zur Verklärung bes. 836.

<sup>4</sup> M. Johannessohn, καὶ ἐγένετο, 203.

komponiert Lukas die Szene, in der das Aktionszentrum der Episode dargestellt wird. Während die beiden himmlischen Gestalten sich von Jesus entfernen möchten, wird Petrus in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Petrus möchte die himmlischen Gestalten aufhalten, deshalb macht er den Vorschlag, Zelte zu bauen. Er nimmt das Drama der Verklärungsszene nicht auf, sondern die Hoffnung, die diese Figuren für das israelische Volk implizieren<sup>1</sup>, und die δόξα Jesu. Er spricht Jesus mit dem Titel ἐπιστάτα (Meister) an und gibt seinem subjektiven Empfinden eine objektive Form καλόν ἐστιν.<sup>2</sup> Auf diese Weise möchte er betonen, dass es angebracht und gut ist, dass die Jünger die Offenbarung der Herrlichkeit mitbekommen. Dies entspricht dem Willen Gottes. Deshalb möchte Petrus Mose und Elija aufhalten, weil er die Offenbarung des verklärten Jesu nicht als Prolepsis seiner zukünftigen δόξα verstanden hat, „sondern als Manifestation seiner gegenwärtigen Messianität“.<sup>3</sup> Sein Vorschlag, Zelte zu bauen, um die himmlischen Gestalten festzuhalten, steht in Diskrepanz zu den vorherigen Ereignissen. Das menschliche Unverständnis der vorher geschehenen Geschichte wird hier klar dargestellt. Auf diese Weise bekommt der Leser, der intertextuelle Bezüge realisieren kann, einen Blick auf die Passionsgeschichte, wo Petrus (Lk 22, 54-62) wieder in den Vordergrund gestellt wird und seine menschliche Reaktion akzentuiert wird. Der Vorschlag des Petrus ist konstitutiv für den weiteren motivierten Handlungsverlauf der Geschichte. Dadurch stellt sich die Notwendigkeit der Aufklärung Verklärung.

Kompositorisch gesehen konstruiert Lukas die Perikope so, dass die menschliche Reaktion im Zentrum der Episode steht. In der Struktur der Verklärungssperikope ist deutlich der zweigliedrige Initiationsprozess zu beobachten. Der Leser ist viel weiter in die zukünftigen Ereignissen in Jerusalem initiiert als die Jünger. Diese Disparität bekommt ihre Klimax im Vorschlag des Petrus. Auf diese Weise wird in der Struktur der Perikope das Unverständnis der Jünger, das erst nach Ostern (Lk 24, 13-35) plausibel gemacht wird, betont.

Um im Folgenden einen motivierten und dynamischen Handlungsablauf zu erhalten, führt Lukas in die Episode ein neues Zeichen ein, das auf einer anderen Initiationsstufe abläuft. Mit der Genitivus absolutus-Konstruktion (ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος)<sup>4</sup> weist Lukas auf den neuen Erzählschritt in der Geschichte hin und eröffnet die anschauliche Szene, in der das Erscheinen der Wolke geschildert wird. Die Notwendigkeit des neuen Zeichens für die Jünger geht aus V 33 hervor, wo das Unverständnis der Jünger der oben dargestellten Szene geschildert wird. Dies weist darauf hin, dass das ganze Ereignis für die Jünger unverständlich bleibt, deshalb bekommen sie ein Zeichen. Das neue Zeichen

---

<sup>1</sup> S.H. Ringe, Luke, 90.

<sup>2</sup> F. Bovon I, Lukas, 499.

<sup>3</sup> U. Busse, Wunder, 250.

<sup>4</sup> H.J. Cadbury, Style and literary, 133.

verlangt auch eine neue Symbolik. Lukas führt mit der Genitivus Absolutus - Konstruktion (V 34) die Wolkenszene ein, die sowohl dem Leser als auch den Jüngern sehr bekannt vorkommt und Assoziationen wecken kann. Der Wolke wird eine Doppelfunktion zugewiesen.<sup>1</sup> Einerseits erinnert sie den Leser und den Jünger an die alttestamentlichen Ereignisse (Ex 24,16), andererseits bereitet sie auf das zukünftige Geschehen vor (Apg 1,9-11; Lk 21,25-28). Stilgemäß erfüllt das Erscheinen der Wolke die Jünger mit Angst und weist auf die Anwesenheit Gottes hin. Durch das Einführen der zwei Komponenten gewinnt die Episode für die Jünger sinnfällig einen geheimen und theophanischen Charakter.

Weiterhin bekommt das Zeichen eine göttliche Deutung. Die göttliche Interpretation folgt in V 35, der formal durch καὶ ἐγένετο mit adjektivischen Partizip (λέγουσα) eingeleitet wird.<sup>2</sup> Auf diese Weise betont Lukas den nächsten Schritt in der Erzählung. Aus der Wolke hören die Jünger eine Stimme (φωνή), die Jesus als den auserwählten (ἐκλελεγμένος) Sohn bezeichnet.

Die göttliche Proklamation ist nicht direkt an Jesus gerichtet, wie bei der Taufe (Lk 3, 21-22), sondern an die Jünger. Auf diese Weise bekommen sie die Bestätigung des Petrusbekenntnisses in der Offenbarung der wahren Identität Jesu. An die Jünger wird auch eine Aufforderung gerichtet, nämlich αὐτοῦ ἀκούετε. Sie sollen auf Jesus hören, „mehr als auf das Gesetz (Moses) und die Propheten (Elias), die nur ansagen, was sich im Sohn und seinem Geschick ausspricht“.<sup>3</sup> Die beiden göttlichen Deutungen (A und A') kommentieren auf unterschiedliche Weise die vorher dargestellten Zeichen. Für den Leser wird der Akzent vor allem auf den Exodus, d.h. die Leidensgeschichte, die Auferstehung, die Himmelfahrt und die Parusie gesetzt, wobei die göttliche Identität Jesu auch präsent wird. Für die Jünger wird die göttliche Würde Jesu gezeigt, die - aus lukanischer Sicht - der jüdischen Messiasvorstellung konstitutiv ist und unter dem Titel *der Erwählte Gottes* im Judentum ausgeprägt ist.<sup>4</sup>

Mit V 36 schließt Lukas die Verklärungsgeschichte ab. Syntaktisch gesehen ist der Schluss weniger eindeutig. Allerdings ist der Endpunkt mit ἐν τῷ mit Infinitiv Aorist γενέσθαι markiert. Man könnte auch das doppelte καί: καὶ ἐν τῷ γενέσθαι... und καὶ αὐτοί... als einen Hinweis auf den Ausklang der Geschichte mit Rhythmus sehen. Im Schlusssatz wird angegeben, dass Jesus nach der Verklärung allein war und dass die Jünger nichts davon berichteten, was sie gesehen hatten.

---

<sup>1</sup> G. Lohfink, Himmelfahrt, 191f.

<sup>2</sup> Blaß-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, § 354,1.

<sup>3</sup> H. Schürmann, Lukasevangelium I, 562.

<sup>4</sup> F. Bovon, Lukas I, 501f ; H.P. Müller, Verklärung, 63.

## Resümee

Nach der Lektüre des Textes fällt auf, dass man in der Verklärungsperikope außer Anfangs- und Schlussversen zwei Teile unterscheiden kann: 1. Die Verwandlung Jesu, das Erscheinen der himmlischen Gestalten und das Gespräch von Mose und Elija mit Jesus; 2. Das Erscheinen der Wolke und die Stimme aus der Wolke, die symmetrisch zueinander stehen. Sie sind nach dem Muster *zu sehen* (die Verwandlung Jesu, die Erscheinung der himmlischen Gestalten und die Wolkenerscheinung) und *zu hören* (das Gespräch und die Wolkenstimme) strukturiert und weisen auf die Erzählstrategie: *Zeichen und Deutung* hin. Zwischen diesen beiden Teilen befindet sich noch eine Episode, die zentral einkomponiert ist, nämlich der Schlaf der Jünger und der Vorschlag des Petrus, die Zelte zu bauen, die keine Parallele besitzt. Der Schlaf der Jünger bereitete in der Auslegungsgeschichte ein Problem und impliziert die Frage: An wen ist das Gespräch von Mose und Elija mit Jesus gerichtet, wenn die Jünger es nicht mitbekommen haben? Um eine Antwort auf diese Frage zu bekommen, wurde das Proömium berücksichtigt, wo Lukas seine Kommunikationsabsichten mit dem Leser signalisierte. Auf diese Weise konnte man im Text den impliziten Leserverweis (VV 29-31) erkennen, der dem Leser die vom Autor gewünschte Rezeption des Textes ermöglicht hat. Entsprechend der Ebene des impliziten Leserverweises (VV 29-31) lässt Lukas die Ereignisse auf der Erzählebene (VV 32-35) geschehen. Eine Ausnahme bilden VV 32-33, wobei man den V 32 als Wendepunkt bezeichnen kann. Auf diese Weise wird kompositorisch der Übergang von der Ebene des impliziten Leserverweises auf die des Erzählten geschafft. Allerdings bleibt V 33 als eine einzige Einzelepisode. Der inhaltlichen Aufgliederung entspricht auch die grammatikalisch-syntaktische Aufteilung.

Nach der oben durchgeführten Analyse ist es ersichtlich, dass die Verklärungsperikope aus verschiedenen Episoden besteht, die durch formale strukturierende Elemente differenziert werden. Die Betrachtung der literarischen Indizien führt zur exakten Aufgliederung dieser literarischen Einheit. Vor allem ist die für die LXX berühmte Einführungsformel ἐγένετο δὲ (V 28) bzw. καὶ ἐγένετο (V 29.33) markant. Was die innere Struktur der Darstellung der Verklärung angeht, bieten die Formeln καὶ ἰδοὺ (V 30) und ὁ δέ (V 32) eine deutliche Gliederung. Zuletzt bleibt noch die Genitivus absolutus-Konstruktion in V 34 (ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος) und ἐγένετο mit adjektivischen Partizip (λέγουσα) in V 35 zu erwähnen.

Wenn man die grammatikalisch-syntaktischen Aufteilungskomponenten berücksichtigt, ergeben sich außer den Anfangs- und Schlussversen (V 28; 36) sechs Erzählschritte (V 29; 30-31; 32; 33; 34; 35), die für den Fortlauf der Erzählung wichtige Informationen geben oder eine neue Szene darstellen.

Der konzentrischen Einleitung (V 28) entspricht die rahmende Konklusion (V 36). Auf

diese Weise zeigt sich die Episode als eine durchgeformte und überlegte literarische Einheit, deren Kohärenz auch formal geschlossen ist.

## DIE STRUKTUR DER VERKLÄRUNGSPERIKOPE

	<b>V 28</b>	Ἐγένετο δὲ μετὰ τοὺς λόγους τούτους ὥσει ἡμέραι ὀκτὼ καὶ παραλαβὼν Πέτρον καὶ Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι.	konzentrische Einleitung
<b>A</b>	<b>V 29</b>	καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον καὶ ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἕξαστράπτων.	Zeichen auf der Ebene des impliziten Lesers
<b>B</b>	<b>V 30</b> <b>V 31</b>	καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο δυνεάλλουν αὐτῷ, οἵτινες ἦσαν Μωϋσῆς καὶ Ἡλίας, οἱ ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλὴμ.	göttliche Deutung auf der Ebene des impliziten Lesers
<b>C</b>	<b>V 32</b> <b>V 33</b>	ὁ δὲ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ· διαγρηγορήσαντες δὲ εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ τοὺς δύο ἄνδρας τοὺς δυνεστῶτας αὐτῷ. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι αὐτοὺς ἀπ' αὐτοῦ εἶπεν ὁ Πέτρος πρὸς τὸν Ἰησοῦν, Ἐπιστάτα, καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν σκηνὰς τρεῖς, μίαν σοὶ καὶ μίαν Μωϋσεῖ καὶ μίαν Ἡλίᾳ, μὴ εἰδῶς ὃ λέγει.	Wendepunkt und Menschliches Verständnis
<b>A'</b>	<b>V 34</b>	ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος ἐγένετο νεφέλη καὶ ἐπεσκίαζεν αὐτούς· ἐφοβήθησαν δὲ ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην.	Zeichen auf der Erzählebene
<b>B'</b>	<b>V 35</b>	καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα, Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος, αὐτοῦ ἀκούετε.	Göttliche Deutung auf der Erzählebene
	<b>V 36</b>	καὶ ἐν τῷ γενέσθαι τὴν φωνὴν εὐρέθη Ἰησοῦς μόνος. καὶ αὐτοὶ ἐσίγησαν καὶ οὐδενὶ ἀπήγγειλαν ἐν ἐκείνῃς ταῖς ἡμέραις οὐδὲν ὧν ἑώρακαν.	Konklusion



## V. KONTEXT UND PARALLELE STELLEN

### 1. Die Komposition des Kontextes und parallele Stellen

Der Kontext bestimmt thematisch auf eine besondere Weise die Bedeutung der Verklärungssperikope. Nur im Textzusammenhang ist die folgende Verklärungsszene verständlich „als ein die verbalen Ankündigungen bestätigendes prophetisches Zeichen für den angekündigten ἔξοδος (vgl. V 31), welches vor dem bevorstehenden παθεῖν für kurze Zeit sichtbar macht, was nach demselben kommen soll: das εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ (24,26; Apg 22,11)“.<sup>1</sup>

Eine große Rolle spielt der Kontext weiterhin, indem der Perikope eine bestimmte Funktion zugewiesen wird. Die Perikope könnte das Petrusbekenntnis und seine Ergänzung über den leidenden Messias bestätigen. Im Zusammenhang wird der theologisch-christologische Sinn der Begebenheit akzentuiert. Die Verklärung wird - aufgrund diverser *Auslassung* - unmittelbar mit der Christusfrage 9,7-9, dem Christusbekenntnis 9,18ff und dessen Bestätigung im Geschehen auf dem Berg (9,28-36) sowie mit der Nachfolge (9,23-27) verknüpft, und zwar werden hier die Geheimnisse des Gottesreiches (8,10) den Jüngern zu erkennen gegeben.<sup>2</sup> Dabei spielt das Leidensmotiv eine Schlüsselrolle, die die aufeinander folgenden Erzählungen verbindet.

Die Stellung dieser Erzählung im ersten Hauptteil des Evangeliums, und zwar an einer entscheidenden Wendemarke Das Wirken Jesu im Judenland (Lk 4,14- 8,1)<sup>3</sup>, als Jesus im

---

<sup>1</sup> H. Schürmann, Lukasevangelium I, 554.

<sup>2</sup> H. Schürmann, Lukasevangelium I, 519.

<sup>3</sup> Zur theologischen Struktur des lukanischen Evangeliums siehe W.G. Kümmel, Einleitung in das NT, 95-97. Seiner Aufteilung nach gehört die Verklärungssperikope zur zweiten Sektion: Das Wirken Jesu in Galiläa (4,14-9,50). W. Wilkens, Die theologische Struktur, 1-13, unterscheidet im Lukasevangelium drei Etappen: 1) Ankündigung (1,5-9,50), 2) Offenbarung (9,51-19,28), 3) Mission (19,29-24,53). Dieser Gliederung nach befindet sich die von uns untersuchte Perikope im ersten Teil. Für die dreiteilige Aufgliederung sprach sich J. Kudasiewicz, Ewangelie synoptyczne, 251-256, aus. Aufgrund der neuesten Untersuchungen der lukanischen redaktionellen Konzeption wird von J. Kudasiewicz, Lukasz - ewangelista historii zbawienia, 77, eine zweiteilige Aufgliederung angenommen: Ankündigung - Erfüllung, dabei unterscheidet er im zweiten Teil zwei Etappen: Erfüllung in der Zeit Jesu und der Kirche. Vergleiche auch F. Gryglewicz, Lukasz, 34-40; J. Fitzmyer, Luke I, 135-142. Neuerdings stellt R. von Bendemann, Zwischen

Begriff war, Galiläa zu verlassen, um nach Jerusalem zu gehen, ist eine große Hilfe für das Verständnis der Verklärung. Diese Perikope bildet gegen Ende dieser Sektion einen Höhepunkt und ist mehrfach auf den folgenden Weg Jesu nach Jerusalem und die Leidensgeschichte bezogen.

Die Übereinstimmung der gleichen Reihenfolge der Perikopen im vorstehenden Kontext bei allen drei Synoptikern weist darauf hin, dass die Verklärung schon in der Jesustradition in Verbindung mit dem so genannten Petrusbekenntnis (Mk 8,27-30 ; Mt 16,13-20; Lk 9,18-21), der ersten Ankündigung von Leiden und Auferstehung (Mk 8, 31-33 ; Mt 16,21-23 ; Lk 9,22) sowie mit dem Hinweis auf die Konsequenzen für das Jüngerverhalten, nämlich von Nachfolge und Selbstverleugnung (Mk 8,34-9,1; Mt 16,24-28; Lk 9,23-27) stand.<sup>1</sup>

Die *große Auslassung* bestätigt zudem, dass Lukas den Markus-Stoff mit redaktioneller Freiheit und gemäß seinen theologischen Absichten bearbeitet. Durch redaktionelle Eingriffe fällt bei Lukas ein großes Stück des Markus-Textes (6,45-8,26) aus. Diese Lücke kann man auf 6,53-8,21 begrenzen, denn Lukas übernimmt aus Mk 6,45 die Ortsangabe Bethsaida in die Einleitung der Speisungsperikope (Lk 9,10), das κατ' ἰδίαν wird wieder als κατὰ μόναν Lk 9,18 aufgenommen, und das Gebet (προσεύχασθαι) von Mk 6,46 trägt er in Lk 9,18 (προσευχόμενον) nach, als er nach der *großen Auslassung* die Mk-Relation weiterverfolgt.<sup>2</sup> Das führt zur Entstehung des widersprüchlichen Textes (Lk 9,18): *Und es geschah, als er allein betete, da waren die Jünger mit ihm (...).*

Die Verklärung ist eng in den Erzählablauf eingespannt und steht in einem christologischen Kontext mit einem besonderen heilsgeschichtlichen Aussagewillen.<sup>3</sup> Die Leidensvorhersage Lk 9,22 weist auf das ἐγερθῆναι hin, die Nachfolgesprüche (Lk 9,23-27)

---

ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 65ff.70ff, die bis jetzt anerkannte Gliederung des Lukasevangelium in Frage, seiner Meinung nach beginnt der nächste Teil des Evangeliums nicht mit Lk 9,51, sondern mit Lk 8,1. Die Argumentation siehe bei R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 128ff.

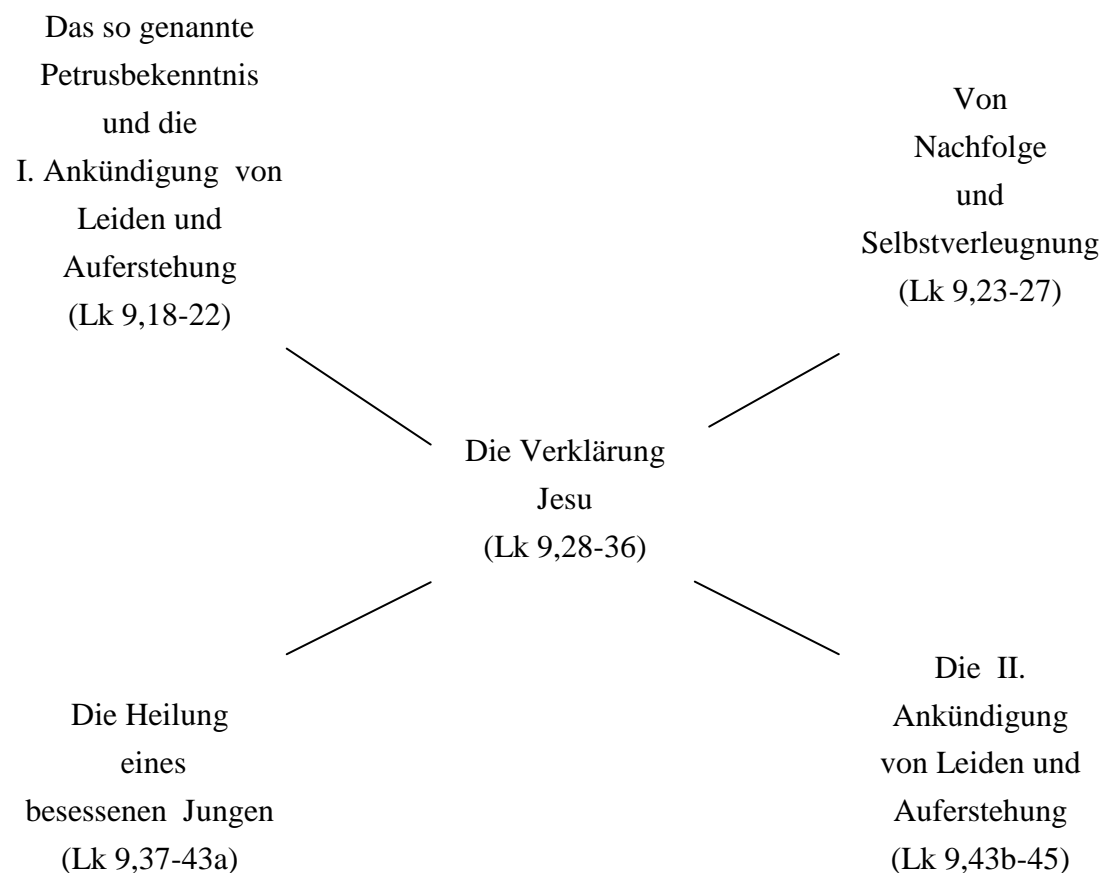
<sup>1</sup> J. Höller, Verklärung, 10; J. Kudasiewicz, Zycie ukryte, 159; W. Dietrich, Petrusbild, 115, deutet an, dass die Abschnitte von Petrusbekenntnis und Verklärung kontextmäßig zusammengehören. Im Gegensatz dazu J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 88: „Durch nichts begründet ist die Annahme, die Verklärungserzählung sei von vornherein zusammen mit einer anderen Perikope - etwa dem Petrusbekenntnis oder Leidens- und Auferstehungsweisagung - überliefert worden.“

<sup>2</sup> Die Gründe für die *große Auslassung* werden bei H. Conzelmann, Mitte, 45-48, angegeben. Zu dieser Problematik siehe noch W. Grundmann, Lukas, 188. Er gibt als Ursache der *Auslassung* an, dass die Speisung der Viertausend eine Dublette zu der der Fünftausend bildet. W. Schmithals, Lukas, 111, meint: „Der primäre Grund für diese Auslassung dürfte sein, dass Lukas die Länge seines Evangeliums in Grenzen halten will. Evangelium und Apostelgeschichte haben etwa gleichen Umfang und füllen jeweils eine große, aber nicht übergroße antike Buchrolle. Lukas hatte in 1,1-4 keine vollständige, sondern eine „dogmatisch“ zuverlässige Wiedergabe seiner Quellen in Aussicht gestellt. Die Speisung der 4000 (Mk 8,1-10) und die Zeichenforderung (Mk 8,11-13) waren als Dubletten zu Lk 9,10-17 und 11,29 leicht entbehrlich, und Abschnitte wie Mk 7,1-23 („rein und unrein“) und 7,24-30 („Syrophönizierin“) waren Lukas wegen ihrer kritischen Tendenz gegenüber dem Judentum dogmatisch überdies unbequem“. Weitere Gründe für die *große Auslassung* siehe bei H. Schürmann, Lukasevangelium I, 525-527.

<sup>3</sup> F. Bovon, Lukas I, 486.

geben einen Ausblick auf das ἐλθεῖν ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ (V 26) und das Sichtbarwerden der βασιλεία τοῦ θεοῦ (V 27).<sup>1</sup> Die zweite Ankündigung von Leiden und Auferstehung (Mk 9,30-32; Mt 17,22f; Lk 9,43b-45) im nachfolgenden Kontext bestätigt den vorstehenden Kontext und die Verklärung, die von Todesaussagen gerahmt ist und die in dieser Sektion einen Höhepunkt darstellt.

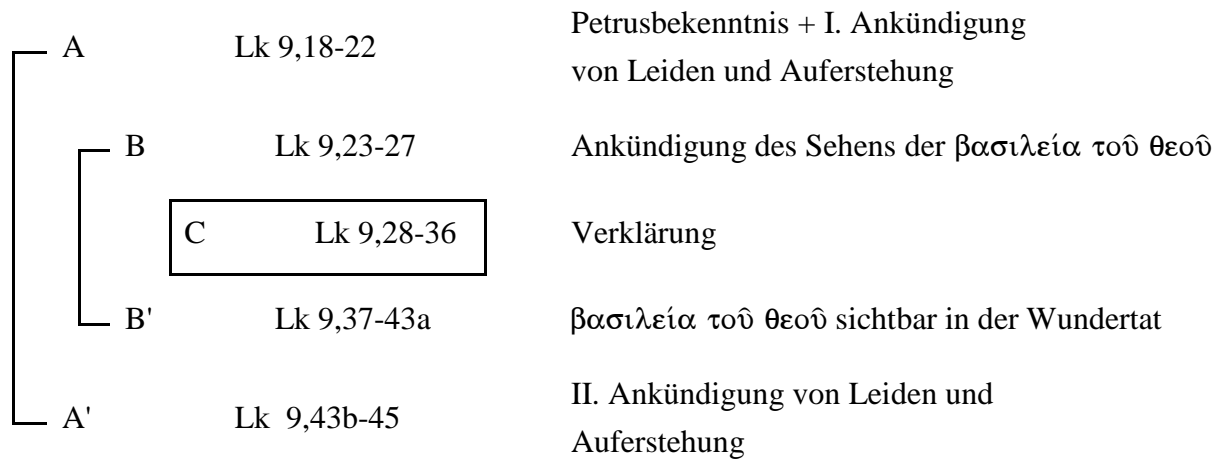
Dies veranschaulicht die chiasmatische Komposition des näheren Zusammenhanges, in dessen Zentrum sich die Verklärungsepisode befindet.



---

<sup>1</sup> H. Schürmann, Lukasevangelium I, 554.

Den Chiasmus mit Zentrum kann man auch in einer Ringkomposition darstellen.



Lukas schließt an die Speisung der Fünftausend das so genannte Petrusbekenntnis, das von der ersten Ankündigung von Leiden und Auferstehung korrigiert und überhöht wird. Die erste Ankündigung von Leiden und Auferstehung wird von den Jüngern nicht verstanden, deshalb wird ihnen die wundertätige Macht, die dem Messias gemäß ist, nicht zugeteilt, wie in Lk 9,1ff. Hier wird das Messiasbild der Jünger, die ein politisches und wundertätiges Verständnis haben, mit dem richtigen Bild des wundertätigen, ehe leidenden Messias konfrontiert. Aus lukanischer Sicht geschieht das Unverständnis aus dem Willen Gottes (V 45).

Die erneute Sterbeansage in V 44 ist von Lukas in einer betonten Weise thematisch und weist auf den Weg nach Jerusalem hin. Den Nachfolgesprüchen mit dem Hinweis auf die Konsequenzen für das Jüngerverhalten sowie der Ankündigung des Sehens der eigenen δόξα Jesu und des Reiches Gottes entspricht die Perikope der Heilung eines besessenen Jungen (9,37-43a), wo die Macht und das vorausgesagte Sehen des Reiches Gottes zum Vorschein kommen.<sup>1</sup> Der Messias musste viel leiden (Lk 24,26), um in seine δόξα einzugehen, so müssen auch seine Nachfolger durch viele Bedrängnisse in das Reich Gottes eingehen (Lk 9,23-36; Apg 14,22). „Es geht Lukas (...) vermutlich um eine differenzierte Sicht der Messianität Jesu aus der heilsgeschichtlichen Perspektive des Willens Gottes und

<sup>1</sup> Viele Ausleger deuten die Verheißung des Sehens der βασιλεία τοῦ θεοῦ nur auf die nachfolgende Verklärung, vgl. die bei R. Pesch, *Naherwartungen*, 187f, angeführten Belege. Anders W. Grundmann, *Lukas*, 191; W. Wiefel, *Lukas*, 179. Man kann noch hinzufügen, dass die Perikope von der Heilung des besessenen Jungen (Lk 9,37-43a) in der lukanischen Redaktion durch die Auslassung der Perikope von der Wiederkunft des Elija (Mk 9,11-13; Mt 17,10-13) noch enger mit der Verklärung verbunden ist.

um die daraus zu entwickelnden ethischen Konsequenzen für die wahre Jüngerschaft“.<sup>1</sup> Der Messias wird nicht erst am Ende in seine messianische Funktion eingesetzt. Er vollbringt seine Taten schon im irdischen Leben (Lk 4,21.41; 7,20-23; 9,37-43a).<sup>2</sup>

Zu beachten ist auch der unmittelbare Kontext, in dem das ekklesiologische Motiv eine wichtige Rolle spielt. Die Wüstenspeisung ist eng mit dem Bericht von der Aussendung (Lk 9,1-9) und der Rückkehr der Zwölf (Lk 9,10), deren Tätigkeit sich in dessen Bericht fortsetzt, verbunden. An die Tätigkeit der Zwölf knüpft auch der Vater des besessenen Jungen (Lk 9,40) an. Die Verklärungsperikope nimmt eine zentrale Stellung ein, wo alle Fragen des Zusammenhanges eine Antwort oder eine Bestätigung bekommen.

Lukas betont das Leidensthema in VV 31f und 35, das hier die Fortsetzung des Kontextes bedeutet und erst im Ostergeschehen vollendet wird. Die Formulierung in Lk 24,4f καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο lässt beim Leser die Erinnerung an Lk 9,30f (ἰδοὺ ἄνδρες δύο) aufkommen, dadurch wird Lk 24 im Lichte von Lk 9 gelesen. Der von beiden Männern verkündete ἔξοδος (V 31) findet in Lk 24 seine Erfüllung. Die Auferstehung, für die die Verklärung ein Präludium schafft, geschieht nach Leiden und Tod. Die Verklärung verkündet die Auferstehung, die durch den Kreuzweg zur Herrlichkeit führt. Die nur von Lukas absichtlich erwähnte δόξα (V 31) suggeriert die Ankündigung an Lk 24,26, und auf diese Weise wird die Verklärung noch stärker mit der Auferstehung verbunden.<sup>3</sup>

Alle heilsgeschichtlichen Begebenheiten finden in Jerusalem, in der Stadt, der in lukanischer Konzeption eine besondere Funktion zugewiesen wird, statt.<sup>4</sup>

Die auffallenden Parallelen zu Lk 9, 28-36 in Lk 22, 39-46 und in Apg 1, 9-11 ermöglichen eine präzise Interpretation der Bedeutung der Verklärung.

Die Ähnlichkeit erweist sich in der chiasmischen Struktur, in der auch die Ölbergperikope einen Höhepunkt bildet.

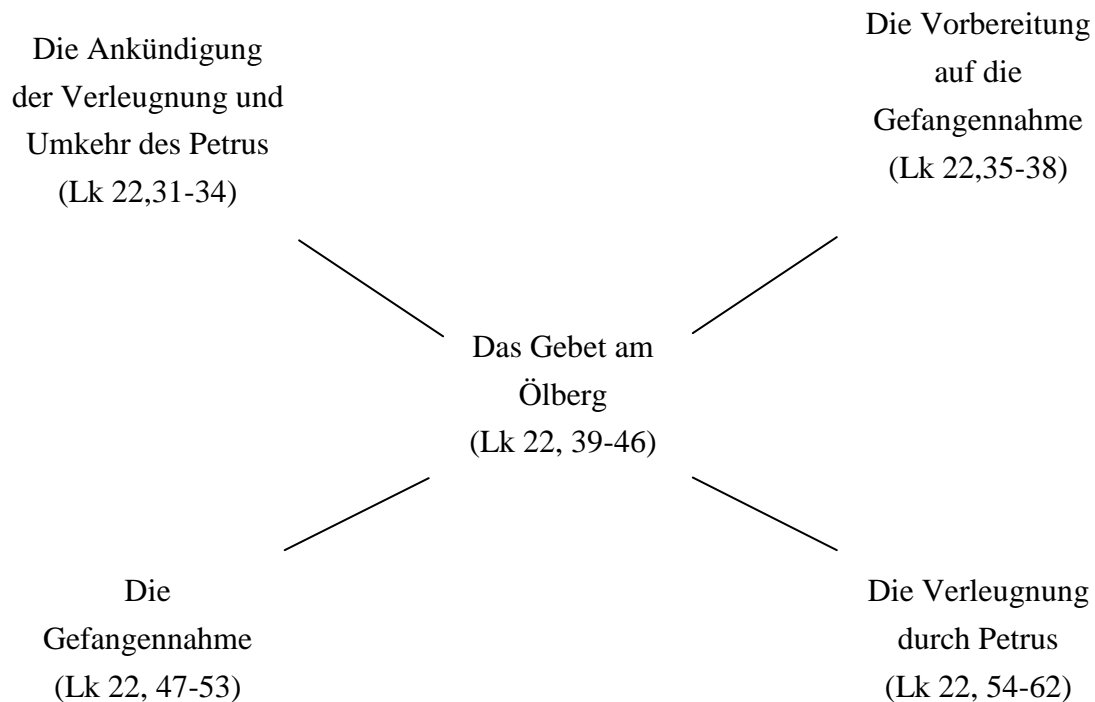
---

<sup>1</sup> U. Busse, Wunder des Propheten, 254.

<sup>2</sup> R. Schnackenburg, Person Jesu Christi, 172.

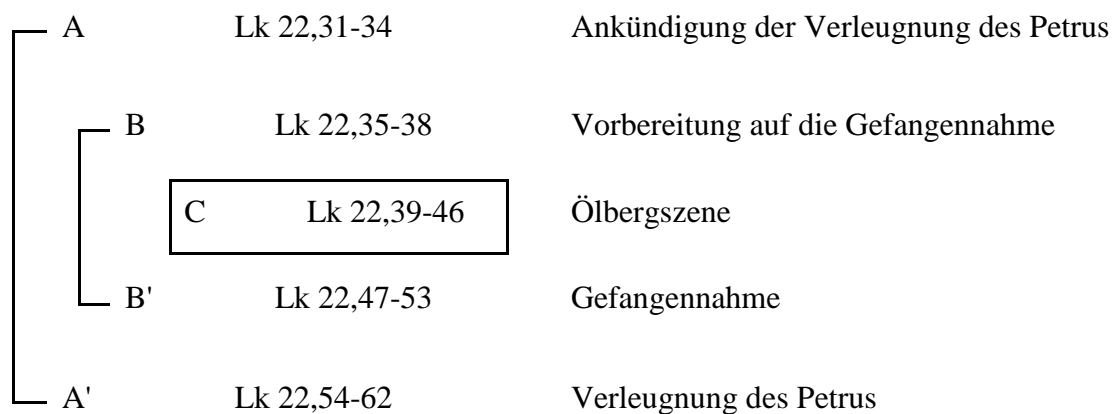
<sup>3</sup> J.A. Fitzmyer, Luke I, 794.

<sup>4</sup> Die Bedeutung der heiligen Stadt und die Doppelform Ἱερουσαλήμ und Ἱεροσόλυμα in den lukanischen Schriften erforschte J. Kudasiewicz in seiner Habilitationsschrift; die Ergebnisse wurden in zahlreichen Artikeln publiziert z.B. J. Kudasiewicz, Nazwy Jeruzalem i Jerozolima w uzyciu sw. Lukasza, 15-36; ders., Rola Jeruzalem w lukaszowej sekcji podróży (9,51-19,27), 17-39; ders., Znaczenie Jeruzalem w czasie działalności galilejskiej Jezusa (Lk 4,14-9,50), 43-59; ders., „Jeruzalem deptana będzie przez pogan“ (Lk 21, 20-24), 83-92. Zu dieser Problematik siehe F. Zehrer, Gedanken zum Jerusalem-Motiv, 117-127; I. de la Potterie, Les deux noms de Jerusalem, 57-70.



Die Perikopen im vorstehenden Kontext kündigen die Verleugnung des Petrus und die Bedingungen der Gefangennahme an. Die Ölbergperikope bildet eine Zentralstelle, nach der es zur Erfüllung der Ankündigungen kommt. Das, was die Verklärungsgeschichte durch ihr ἔξοδος-Motiv implizierte, beginnt hier zu geschehen.

Dies kann man in der Form der Ringkomposition anschaulich machen.



Weiterhin sind die Ähnlichkeiten in der Komposition der beiden Perikopen zu erwähnen. Die Darstellung der Verklärung und der Ölbergperikope ist besonders in lukanischer Redaktion betont.<sup>1</sup> Durch die ähnliche Struktur und die inhaltliche und sprachliche Analogie wird für den Leser eine Hilfe angeboten, damit er besser die Zusammenhänge zwischen den beiden Perikopen versteht.

Lk 9,28  
(...) nahm Jesus Petrus (...) stieg mit ihnen auf einen Berg (εἰς τὸ ὄρος), um zu beten (προσεύξασθαι).

Lk 22,39f  
(...) ging (...) zum Ölberg (εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν): Betet (προσεύχεσθε).

Nur in lukanischer Konzeption ist der Verklärungsberg mit dem Ölberg vergleichbar. Das Gebet Jesu auf dem Verklärungsberg bereitet das Gebet am Ölberg vor und kündigt es an. Die zweite Parallele zu Lk 9,30f bildet Lk 22,43.

Lk 9,30f  
(...) zwei Männer (...) sie erschienen (ὀφθέντες).<sup>2</sup>

Lk 22,43  
Da erschien (ὤφθη) ihm ein Engel vom Himmel.

Die Ähnlichkeit der beiden Ausdrücke und Situationen ist von Lukas beabsichtigt und entspricht seinen redaktionellen Tendenzen. Auf diese Weise wird für den Leser das Passionsgeschehen durch die Verklärung verdeutlicht. Erwähnenswert ist auch der Schlaf der Jünger (Lk 9,32; 22,45), der in beiden Situationen eine wichtige Rolle spielt. Er begründet das Verhalten der Jünger auf dem Verklärungsberg und „wird zu einer Vorabbildung ihres Verhaltens auf dem Ölberg (Lk 22,39)“.<sup>3</sup> Die Person des Petrus wird nicht geschont. Sein *Versagen* wird in beiden Fällen (Lk 9,33; 22,54-62) akzentuiert. Eine solche Darstellung der Perikopen besitzt einen theologischen Aussagewillen. Durch die themenkonzentrierten Akzente betont Lukas, dass der Verklärungsberg den Ölberg als Ort des Gebets und Ausgangspunkt des Leidens Jesu vorbereitet.

---

<sup>1</sup> Die Parallele zwischen der Verklärung und der Ölbergperikope wird schon bei J. Höller, Verklärung, 91, festgestellt. Vor allem wird sie von H. Conzelmann, Mitte, 50-52, herausgearbeitet. Dazu siehe noch A. Büchele, Tod Jesu, 142, Anm. 163; A. Kenny, Transfiguration and Agony, 444-452; J. Kudasiewicz, Zycie ukryte, 171.

<sup>2</sup> ὀφθῆναι mit Dat. ist mit *jemandem erscheinen* zu übersetzen, Blaß-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, 191 und 313. Es wird im NT fast ausschließlich in Bezug auf Erscheinungen himmlischer Gestalten oder Zeichen (Ausnahme: Apg 7,26) angewendet. Siehe dazu W. Michaelis, ὁράω, ThWNT V, 315-382, zur Verklärung bes. 345f.

<sup>3</sup> A. Büchele, Tod Jesu, 142.

Weiterhin sind Konvergenzen zwischen der Verklärungsszene und der Himmelfahrtssperikope zu beobachten (Lk 9,28-36; Apg 1,9-12).<sup>1</sup>

Lk 9,28  
(...) stieg mit ihnen auf  
einen Berg (εἰς τὸ ὄρος),  
um zu beten.

Apg 1,12  
Dann kehrten sie vom Öl-  
berg (ἀπὸ ὀρους) zurück.

Lk 9,29  
(...) und sein Gewand wurde  
leuchtend weiß (λευκὸς ἑξά-  
στυπώνων).

Apg 1,10  
(...) standen plötzlich zwei  
Männer in weißen (λευκαῖς)  
Gewändern.

Lk 9,30  
(...) zwei Männer (ἄνδρες δύο).

Apg 1,10  
(...) zwei Männer (ἄνδρες δύο).

Lk 9,34  
(...) entstand eine Wolke  
(νεφέλη) und überschat-  
tete sie (...).

Apg 1,9  
(...) eine Wolke (νεφέλη)  
nahm ihn auf vor ihren Au-  
gen.

Die Beschreibung der beiden Perikopen wurde von Lukas in Übereinstimmung gebracht, um auf diese Weise seine theologischen Absichten zum Ausdruck zu bringen. Die auf diese Weise dargestellte Verklärung bereitet den Ölberg nicht nur als Ort des Leidens vor, sondern auch als Ort der Herrlichkeit, d.h. der Himmelfahrt. Die beiden parallelen Schilderungen weisen darauf hin, dass der ἔξοδος in Lk 9,31 mehr umfasst als nur das Ostergeschehen. Er impliziert auch die Himmelfahrt.

Lk 9,31  
(...) sprachen von seinem  
Ausgang (ἔξοδος).

Apg 1,11  
(...) Jesus, der (...) in den Himmel  
aufgenommen wurde  
(ἀναλημψθείς).

Mit dem terminus technicus ἔξοδος könnte von Lukas der Übergang vom Tod zur Verherrlichung, der eine heilsgeschichtliche Bedeutung hat, ausgedrückt werden. Es besteht

---

<sup>1</sup> J.G. Davies, Prefigurement of the Ascension, 229-232; J. Kudasiewicz, Jeruzalem w działalności galilejskiej, 58; G. Lohfink, Himmelfahrt, 189ff.



eine Parallele zum Exodus des israelischen Volkes aus Ägypten.<sup>1</sup> Der alttestamentliche Ausdruck bezeichnet das Verlassen Jerusalems durch den Tod, die Auferstehung und die Himmelfahrt und wird als der *neue* Auszug analog zu dem Auszug der Israeliten aus Ägypten dargestellt. Jerusalem hat in diesem Fall eine theologische, nicht geographische Bedeutung und repräsentiert den Unglauben Israels.<sup>2</sup> Die vierzig Jahre auf dem Weg zum verheißenen Land schaffen eine Analogie zu den vierzig Tagen, die zwischen der Auferstehung und der Himmelfahrt (Apg 1,3) liegen.<sup>3</sup>

Weiterhin könnte man Konvergenzen zwischen Ex 24 und der Verklärungserzählung feststellen.<sup>4</sup>

Ex 24,1.13  
(...) stieg zum Herrn hinauf  
zusammen mit Aaron, Nadab,  
Abihu (...) und stieg den Gottes-  
berg hinauf (ἀνέβησαν εἰς τὸ ὄρος).

Lk 9,28  
(...) nahm Jesus Petrus, Johannes  
und Jakobus und stieg mit ihnen auf  
einen Berg (ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος).

Ex 24,15  
(...) die Wolke (νεφέλη)  
bedeckte den Berg.

Lk 9,34  
(...) kam eine Wolke (νεφέλη)  
und warf ihren Schatten auf sie.

Ex 24,16  
Am siebten Tag rief der Herr  
mitten aus der Wolke (ἐκ μέσου  
τῆς νεφέλης).

Lk 9,35  
Da rief eine Stimme aus der  
Wolke (ἐκ τῆς νεφέλης).

Der alttestamentliche Exodus bildete das zentrale Ereignis nicht nur in Analogie zum alttestamentlichen Exodus, sondern auch ein typologisches Modell für den Vergleich mit dem Leben der Urkirche aus lukanischer Sicht. Die typologische Anwendung der Exodus-Darstellung könnte man auch in der parallelen Schilderung in der Apg sehen.<sup>5</sup> Die inhaltliche und sprachliche Analyse Apg 12 ermöglicht die Erforschung der Indizien.

---

<sup>1</sup> Ch. Schütz, Verklärung, 95.

<sup>2</sup> J. Kudasiewicz, Nazwy Jeruzalem i Jerozolima, 36; J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 100.

<sup>3</sup> J. Manek, New Exodus, 8-23.

<sup>4</sup> G. Lohfink, Himmelfahrt, 190ff.

<sup>5</sup> S.R. Garrett, Exodus, 656-680, bes. 670-677. R.F. O'Toole, L'unità della teologia, 63-88, erkannte einen Parallelismus zwischen Jesus (Lk 23, 1-15) und Paulus (Apg 25,1-26,32). Er vergleicht die folgenden Verse:

Die Festnahme Jesu (Lk 22,1) und die des Petrus (Apg 12,3) finden in den Tagen der ungesäuerten Brote statt. Die Nacht bzw. der Schlaf, der auf die Nacht hinweist, spielen eine spezifische Rolle in allen parallelen Darstellungen (Ex 12,42; Lk 9,32; 22,45; Apg 12,6). Auf diese Weise macht Lukas für den Leser deutlich, dass der alttestamentliche Exodus seine Kontinuität nicht nur im Leben Jesu findet, sondern auch in der Urgemeinde. Das Gebet Jesu schafft die Voraussetzung für die Ereignisse (Lk 9,28.29; 22,40.41.44.45.46); seine Funktion wird auf die Urgemeinde übertragen (Apg 12,5.12). Auf die überirdischen Gestalten (Lk 9,30; 22,43; 24,4; Apg 1,10; 12,7-11), die in den leuchtenden Gewändern erscheinen oder deren Erscheinung ein helles Licht begleitet, werden verschiedene Aufgaben übertragen. In Lk 24,9 und Apg 12,14 wird die Rolle der Frauen, gemäß redaktionellen lukanischen Absichten, betont.

Lk 24,9  
Und sie kehrten vom Grab  
in die Stadt zurück und  
berichteten (ἀπήγγειλαν)  
alles den Elf und den anderen  
Jüngern.

Apg 12,14  
Sie erkannte die Stimme des  
Petrus (...), sondern lief  
hinein und berichtete (ἀπήγγειλεν):  
Petrus steht vor dem Tor.

Die Frauen informieren über die großen Ereignisse, die stattfanden (Lk 24,12; Apg 12,18). Weiterhin werden die Erscheinung des Auferstandenen in Jerusalem und die Erscheinung des Petrus auf ähnliche Weise dargestellt (Lk 24,36 ff; Apg 12,16 ff).

## 2. Vergleich von Lk 9,18-27 mit Mk 8,27-9,1

Mit dem so genannten Petrusbekenntnis nimmt Lukas die Markusversion nach seiner *großen Auslassung* (Mk 6,45-8,26) wieder auf. Die lukanische Darstellung des Petrusbekenntnisses, der ersten Leidensankündigung und der Nachfolgesprüche stimmt unter Berücksichtigung des folgenden Kontextes und der Einzelheiten mit der markinischen Version überein. Neben Übereinstimmungen sind auch Divergenzen in der lukanischen

---

die Einleitung (Lk 23,2; Apg 25,1); vor Pilatus und Festus (Lk 23,2-5; Apg 25,2-12); die Einführung zur Audienz mit dem Herrscher (Lk 23,6-7; Apg 25,13-27); vor dem herodianischen Herrscher (Lk 23,8-11; Apg 26,1-23); den Dialog (Lk 23,13-23; Apg 26,24-29); die Konklusion (Lk 23,24-25; Apg 26,30-32). Er kam zum Ergebnis, dass Paulus das heilsgeschichtliche Werk Jesu weiterführt. U. Busse, Nazareth-Manifest, 16, erkannte auch eine Parallele zwischen Jesus und Paulus (Lk 3; Apg 13).

Fassung zu erwähnen, die voraussichtlich auf die lukanische Verarbeitung des markinischen Stoffes zurückzuführen sind.

Schon die Einleitung der Perikope vom Petrusbekenntnis ist von lukanischer Redaktion gekennzeichnet. Der dritte Evangelist verwendet die für ihn typische ἐγένετο δὲ ἐν τῷ - Konstruktion.<sup>1</sup> Durch das Streichen der Ortsangabe Cäsarea Philippi (Mk 8,27) und die Zufügung des Gebetsmotives ändert Lukas die Umstände, unter denen das Petrusbekenntnis stattfindet. Auf diese Weise bekommt das Petrusbekenntnis ein anderes theologisches Gepräge.

Die Erwähnung der Ortsangabe ist bei Lukas nicht notwendig, weil durch die *große Auslassung* veranlasst Jesus in der Gegend von Bethsaida (Lk 9,10) bleibt. Bemerkenswert ist vor allem die Zusammenstellung von κατὰ μόνας und συνῆσαν (Lk 9,18), „weil dadurch ein sich gegenseitig ausschließender Sachverhalt bezeichnet zu sein scheint und zudem zu fragen ist, aus welchem Grunde Lukas hier κατὰ μόνας einfügt, während er diese Wendung im ähnlich gelagerten Fall einer Abgrenzung zwischen Jesus mit seinen Jüngern und dem Volk (Lk 8,9) gegen Mark. 4,10 nicht bringt“.<sup>2</sup> Diese Schwierigkeit wird von Lukas geschaffen und es scheint keine plausible Erklärung dafür zu geben. Zwar versuchte H. Schürmann zu erklären, dass Lukas die Anwesenheit der Jünger und das *Alleinsein* des betenden Jesus nicht als Widerspruch empfand.<sup>3</sup> Jedoch scheint diese Erklärung die syntaktische Problematik, die von der lukanischen Redaktion stammt, nicht zu verdeutlichen.<sup>4</sup> Weiterhin verfolgt Lukas in VV 18-19 recht genau seine Vorlage mit geringeren Änderungen, zu denen die Zufügung τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη zu προφήτης gehört.

Im Unterschied zu Markus (8,29) beginnt Lukas V 20 mit der typischen Einleitungsformel zur Äußerung eines Einzelnen im Aorist εἶπεν δέ. Erwähnenswert ist die Antwort des Petrus, die sich in der markinischen Version direkt an Jesus richtet: σὺ εἶ ὁ Χριστός. Lukas ersetzt diese Formulierung durch τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ. Auf diese Weise verstärkt er die theologische Aussage, die er schon in V 18 durch das Gebetsmotiv eingeleitet hat. So wird das besondere Abhängigkeitsverhältnis Jesu von Gott betont.<sup>5</sup>

Im Gegenteil zu Markus (8,30) beginnt Lukas V 21 mit der doppeldeutigen Partikel ὁ δέ, der hier eine kopulative Funktion zugewiesen wird. Auf diese Weise bringt er die beiden

---

<sup>1</sup> Vgl. z.B. Lk 3,21; 5,1.12; 11,1.27; 17,11; 18,35; Apg 14,1; 19,1.

<sup>2</sup> W. Dietrich, Petrusbild, 95.

<sup>3</sup> H. Schürmann, Lukasevangelium I, 529.

<sup>4</sup> Zur syntaktischen Problematik dieses Ausdruckes siehe Blaß-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, § 241. Codex B\* (1424) pc f lesen συνήντησαν statt συνῆσαν. Diese Leseart sollte wohl den widersprüchlichen Ausdruck κατὰ μόνας συνῆσαν erleichtern.

<sup>5</sup> U. Busse, Wunder, 246.

relativ selbstständigen markinischen Perikopen in einen engeren Zusammenhang.<sup>1</sup> Durch die redaktionelle Änderung der personengebundenen Aussage bei Markus *περὶ αὐτοῦ* (Mk 8,30) in die sachbezogene *λέγειν τοῦτο* (Lk 9,21) verlagert Lukas den Schwerpunkt vom Verbot des Bekenntnisses auf seine Verbreitung. Weiterhin begründet er das Verbot der Verbreitung mit der ersten Leidensankündigung. Mit der Partizipialkonstruktion *εἰπὼν ὅτι* markiert er in Lk 9,22 den Beginn der Leidensweissagung, die mit dem Verbot Jesu (Lk 9,21) verbunden und diesem partizipial untergeordnet ist. Die auf diese Weise verknüpften Szenen werden in der sachlichen Übereinstimmung des christologischen Titels *τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ* und *πολλὰ παθεῖν* begründet, wobei „die Genetivusbestimmung eben jenen Aspekt zum konstitutiven Merkmal dieses Petrusbekenntnisses macht“.<sup>2</sup> Markus formuliert an dieser Stelle einen neuen Satz: *καὶ ἤρξατο διδάσκειν*.

Lukas ersetzt die markinische Phrase *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* durch *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ*. Diese Präzision tritt bei Lukas häufig auf und ergibt sachlich keine wesentliche Änderung.<sup>3</sup> Bemerkenswert ist die Änderung des markinischen *ἀναστῆναι* in das passive *ἐγερθῆναι*, das noch in Lk 24,34 begegnet. Dies entspricht der theologischen Tendenz des Lukas, nach der die Aktivität Gottes in der Auferweckung Jesu akzentuiert wird.

Lukas lässt von der Markusvorlage (Mk 8,32-33) den Widerspruch des Petrus gegen die Leidensankündigung und seine Zurückweisung durch Jesus ausfallen. Die Kürzung der Darstellung hat ihren Grund in der theologischen Konzeption des Lukas, nach der der Evangelist den Petrus nicht schonen will,<sup>4</sup> sondern in der Feststellung, dass zwischen dem Petrusbekenntnis (Lk 9,20) und der Jesusankündigung (Lk 9,22) eine Übereinstimmung besteht.<sup>5</sup> Die beiden Aussagen stimmen inhaltlich überein, deshalb kann Petrus in der lukanischen Fassung Jesus keine Vorhaltung machen und keine Zurückweisung erfahren.

Die Kürzung der Markusvorlage um VV 32-33 schafft eine engere Verknüpfung mit den Nachfolgesprüchen (Lk 9,23-27; Mk 8,34-9,1). Auf diese Weise werden die Konsequenzen aufgezeigt, die sich aus dem Leiden des Messias für alle (V 23 *πρὸς πάντας*) ergeben. Im Unterschied zu Markus (*καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ*) eröffnet Lukas diese Perikope mit der Formulierung *ἔλεγεν δὲ πρὸς πάντας*. Mit diesem redaktionellen Eingriff erweitert Lukas die Perspektive der Nachfolgesprüche. Sie betrifft nicht nur die Menge (*ὄχλος*) und die direkten Jünger Jesu, sondern auch die Außenstehenden

---

<sup>1</sup> W. Schmithals, Lukas, 111.

<sup>2</sup> W. Dietrich, Petrusbild, 101.

<sup>3</sup> Lk 9,22; 13,32; 18,33; 24,7.21.46; Apg 10,40; vgl. bei Mk 8,31; 9,31; 10,34; 13,2; 14,58; 15,29.

<sup>4</sup> Die meisten Kommentatoren gehen davon aus, dass Lukas den Petrus vor einer Kompromittierung schonen will. Vgl. dazu z.B. W. Grundmann, Lukas, 190; H. Schürmann, Lukasevangelium I, 536; T. Schramm, Markusstoff, 95.

<sup>5</sup> W. Dietrich, Petrusbild, 101f.

und die späteren Generationen. Auch die Zufügung καθ' ἡμέραν erfolgt mit der Intention, das Logion Jesu nicht in eine Zeit der aktuellen Christenverfolgung zu versetzen, sondern das alltägliche Christenleben der Nachfolge und damit dem Heil zu widmen. Mk 8,35 wird von Lukas (9,24) mit der kleineren Auslassung καὶ τοῦ εὐαγγελίου übernommen. Diese Änderung ist der lukanischen Eigentümlichkeit gemäß. Er verwendet die gewählte Formulierung εὐαγγέλιον nur zweimal in Apg 15,7 und 20,24.<sup>1</sup>

Im anschließenden Logion (Lk 9,25; Mk 8,36) ersetzt Lukas die Worte τὴν ψυχὴν αὐτοῦ bei Markus durch ἑαυτόν. Durch diese Ersetzung wird der Verlust des eigenen Selbst stärker betont als bei Markus und es wird akzentuiert, dass es sich nicht um Lebensverlust, sondern infolge von Gewinnstreben um Heilsverlust handelt. Diese Konkretisierung führte zum Ausfallen der markinischen Frage in V 37.

In Lk 9,26 folgt Lukas mit der redaktionellen Verarbeitung wieder der Markusvorlage (Mk 8,38). Gemäß seiner universalen Perspektive, die schon in Lk 9,23 durch πρὸς πάντας betont wird, streicht er das markinische Motiv ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρῳλῷ. Auf diese Weise wird das Logion nicht nur auf das jüdische Publikum begrenzt. Weiterhin formuliert Lukas die Markus-Phrase ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ um. Seiner Tendenz nach ist δόξα Eigenschaft Jesu und nicht nur des Vaters oder der Engel. Die Präzision ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ ist hier notwendig, weil in der nachfolgenden Verklärungsepisode nicht definiert wird, von wessen δόξα die Rede ist (Mose, Elija, Jesu).<sup>2</sup>

Das abschließende fünfte Logion (Lk 9,27) wird in der lukanischen Fassung enger mit den vorhergehenden Sprüchen verbunden als bei Markus (9,1). Lukas lässt die markinische Einführungsformel καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς fort und beginnt V 27 mit dem verbum dicendi und der Partikel δέ, die im Gegensatz zum vorhergehenden Logion verstanden werden kann. Außerdem ersetzt er ἀμήν durch ἀληθῶς und lässt ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει ausfallen. Auf diese Weise bekommt das Sehen der βασιλεία τοῦ θεοῦ einen anderen Akzent. In der lukanischen Darstellung verheißt Jesus, dass einige, die hier stehen, die βασιλεία τοῦ θεοῦ sehen werden. Die Auslassung des ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει könnte darauf hinweisen, dass er dieses nicht im eschatologischen Sinn versteht.

---

<sup>1</sup> H. Schürmann, Lukasevangelium I, 544, Anm. 121.

<sup>2</sup> H. Kittel, Herrlichkeit, 185ff; J. Höller, Verklärung, 57.

### 3. Theologische Schwerpunkte des Kontextes

Die ausführliche Betrachtung des näheren Zusammenhanges veranschaulicht, dass sich alles auf den Weg Jesu, der durch das Leiden zur Herrlichkeit führt, konzentriert. Durch redaktionelle Änderungen des Lukas wird die Speisung der Fünftausend enger mit der Verklärungsgeschichte verbunden. Der Speisung der Fünftausend folgt das so genannte Petrusbekenntnis, mit dem Lukas nach der Auslassung von Mk 6,45-8,26 wieder die markinische Reihenfolge aufnimmt. „Erst die mit Lk 9,18 beginnende neue erzählerische Erzähleinheit (Lk 9,18-27) erhellt die erzählerische Intention des Autors, der er, verkürzt um die „große Auslassung“ (Mk 6,45-8,26), folgt: Aufgrund ihrer Zeugenschaft (vgl. Lk 8,22-56) bei seinen Wundern und ihren eigenen Erfolgserlebnissen mit der δυνάμεις (Lk 9,1-6) können sie im Gegensatz zu Herodes Antipas (Lk 9,7-9) und der Volksmeinung (Lk 9,7ff und 18f) eine christologische Antwort auf die Frage finden, für wen die Leute und sie selbst Jesus halten“.<sup>1</sup> Lukas eröffnet den Bericht über das so genannte Petrusbekenntnis (Lk 9,18-20) mit dem ἐγένετο ἐν τῷ mit Infinitiv, das dem lukanischen Stil gemäß ist (vgl. z.B. 9,29.33.51; 11,1.27), und legt den Akzent erkennbar auf das Gebet Jesu im Alleinsein. Auf diese Weise wird ein wichtiger Vorgang erneut durch das Gebet eingeleitet. Danach berichtet er von den Fragen Jesu an die Jünger. Die Frage nach der Identität Jesu kann man nicht nur auf die Frage an die Jünger begrenzen, sondern man sollte sie in der Perspektive des weiteren Kontextes betrachten, wo sie in sehr offizieller Weise als eine rhetorische Christusfrage, die von Herodes gestellt wird (Lk 9,9), zum Vorschein kommt. Herodes Frage, die auf die Person Jesu hinweist, wird erst nach der Speisung der Fünftausend (Lk 9,10-17) beantwortet. Die wunderbare Wüstenspeisung soll das Messiasbekenntnis vorbereiten, das in der Verklärungsszene seine Bestätigung bekommt.<sup>2</sup>

Auf diese Weise wird die Perikope von vielen christologischen Fragen gerahmt. Auch die Frage Jesu nach dem Urteil des Volkes (ὁ ὄχλος) über ihn unterstützt das christologische Motiv des Kontextes. Dem Zusammenhang nach können damit nur die Leute gemeint sein, die von ihm gespeist wurden, weil Lukas nichts von der Entlassung der Menge nach der Speisung erwähnt. Ihrer Meinung nach ist Jesus ein wiedergekehrter Prophet oder ein endzeitlicher Prophet; dieses Urteil entspricht dem, das in der Umgebung des Herodes abgegeben wurde (Lk 9,7-8). Die Aufforderung zur Antwort ist allgemein, und die Jünger erteilen sie, wobei es nicht gesagt wird, wer antwortet. Auf die zweite Frage, die sich direkt auf die Jünger bezieht, die im Unterschied zur Volksmenge in der Speisung die wunderbare Tätigkeit Jesu erkannten, tritt Petrus in den Vordergrund als „Jüngersprecher, weil er auf die

---

<sup>1</sup> U. Busse, Wunder, 232.

<sup>2</sup> H. Schürmann, Lukasevangelium I, 510.

von Jesus an die ὑμεῖς gerichtete Frage antwortet“<sup>1</sup> und in Jesus den Messias Gottes erkennt.

Die Formulierung τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ (Lk 9,20) ist Lukas eigen.<sup>2</sup> Lukas präzisiert an dieser Stelle nicht, was für ein Messiasverständnis die Jünger hatten. Jesus ergänzt die Bedeutung des Messiasseins mit der ersten Ankündigung von Leiden und Auferstehung (Lk 9,21f).<sup>3</sup> Diese Ankündigung schaut auf die Geisttaufe zurück, wo Gott seinen im heilsgeschichtlichen Sinn längst erwählten Sohn zum Messias für Israel bestimmte. „Dabei setzt Lukas voraus, dass der Christus Gottes (vgl. Lk 9,21; 24,26) durch die Geistverleihung für seinen Dienst in Israel befähigt wird und mit ihm erst seinen Auftrag erfüllen kann.“<sup>4</sup> Jesus, der als Messias noch anerkannt werden wird, soll vieles erleiden, getötet werden, aber am dritten Tag auferstehen. Nach der Auferstehung wird gesagt, dass die Jünger einen politischen Messias erwarteten: *Wir aber hofften, dass er der sei, der Israel erlösen werde...* (Lk 24,21; vgl. 19,11ff; Apg 1,6). Erst die Belehrung des auferstandenen Christus: *Musste nicht der Messias all das erleiden, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen? Und er legte ihnen dar, ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht* (Lk 24,26f),<sup>5</sup> befähigt sie zur Rückkehr nach Jerusalem und zur Aufnahme ihrer Mission nach Pfingsten.

Aus lukanischer Sicht gibt Petrus ein aus der nachösterlichen Perspektive geprägtes Christusbekenntnis, indem wesentliche Komponenten wie das Leiden, das Sterben, die Auferstehung und die besondere Abhängigkeit von Gott integriert sind. In ausgeprägter Weise wird das Verhältnis zu Gott betont, in dem der aus jüdischer Tradition stammende Titel ὁ Χριστός mit der Zufügung der Genetivbestimmung τοῦ θεοῦ ergänzt wird. Die Erwähnung Gottes in lukanischer Fassung weist darauf hin, dass „Gott Jesus mit seinen Wundertaten als Messias legitimiert“.<sup>6</sup> Die Formulierung τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ

---

<sup>1</sup> W. Dietrich, Petrusbild, 103.

<sup>2</sup> Zu dieser Formulierung und ihrer Besonderheit siehe U. Busse, Wunder, 246.249; W. Dietrich, Petrusbild, 96-103; R. Schnackenburg, Person Jesu Christi, 170ff. Man kann noch hinzufügen, dass Markus nur ὁ Χριστός und Matthäus zwischen ὁ Χριστός und τοῦ θεοῦ ein ὁ υἱός einschiebt.

<sup>3</sup> Die Perikope über die erste Ankündigung von Leiden und Auferstehung grenzt Lukas mit dem ὁ δέ ab, das kopulativ gebraucht wird und den Fortschritt der Erzählung bezeichnet. Zum doppeldeutigen Gebrauch der Konjunktion ὁ δέ siehe Blaß-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, § 447.

<sup>4</sup> U. Busse, Nazareth-Manifest, 16. Im Gegensatz dazu siehe H. Merklein, Jesusgeschichte, 30. Er versteht die Taufe bei Lk nicht als Inthronisation und Geistbegabung des Gottessohnes wie bei Mk. Seiner Meinung nach ist Jesus in der lukanischen Darstellung von Anfang an der Geistbegabte (Lk 1,35). Bei der Taufe geht es um die augenfällige Demonstration der Gotteswürde.

<sup>5</sup> R. Glöckner, Verkündigung, 156, schreibt: „Neben der klaren Verkündigung, dass das Leiden und Sterben Jesu gottgewollt und deshalb unbedingt notwendig ist, wird auf der anderen Seite auch spürbar, dass Lukas doch Schwierigkeiten hat, diese Notwendigkeit konkret zu belegen. Die Hinweise auf die Begründung in der Schrift bleiben recht allgemein und lassen weitgehend konkrete Bezüge auf bestimmte Texte vermissen (vgl. Lk 24,26f.44; Apg 3,18; 13,29).“

<sup>6</sup> U. Busse, Wunder, 249; vgl. auch R. Schnackenburg, Person Jesu Christi, 170.

steht auch in einer gewissen Spannung zum Unverständnis des Leidens (Lk 9,33.45). Der messianische Erkenntnisprozess hat nach Lukas eine intendierte Tendenz, deshalb ist er unvollkommen, und es besteht die Möglichkeit, den Messias politisch misszuverstehen. Deshalb verbietet Jesus in lukanischer Darstellung nicht das Bekenntnis (Lk 9,21 - 22), sondern seine Verbreitung und begründet dieses Verbot mit der ersten Belehrung über das bevorstehende Leiden. Erst durch sein Leiden hindurch wird Jesus als Messias offenbar. Zu dieser Zeit bleibt seine Messianität verborgen, weil ihre Veröffentlichung nur falsche Erwartungen wecken kann (Lk 19,37; 24,21).

Lukas ordnet die Ankündigung des Leidens syntaktisch mit dem partizipialen εἰπὼν ὅτι (Lk 9,22) dem Verbot der Verbreitung unter.<sup>1</sup> Dieser theologische Standpunkt verursacht auch die Auslassung des Widerspruchs des Petrus gegen die Leidensankündigung und seine Zurückweisung durch Jesus. Auf diese Weise schafft er eine noch engere Verknüpfung der Leidensankündigung mit der Perikope von der Nachfolge. Zur Bezeichnung der Leidensnotwendigkeit verwendet Lukas den von Markus übernommenen Ausdruck δεῖ. Alles Heilsgeschehen steht unter der göttlichen Bestimmung, die durch δεῖ mit AcI ausgedrückt wird und als personaler Auftrag verstanden wird. Die unpersönliche Konstruktion mit δεῖ bedeutet für Lukas die gottgewollte Sendung, die der Tätigkeit und dem Leben Jesu den zu gehenden Weg bestimmt (vgl. Lk 3,22; 4,18; 9,22; 22, 42; 23,46).<sup>2</sup>

Das bevorstehende Leiden (Lk 9, 22) stellen vier Infinitive dar, „die freilich inhaltlich nicht auf gleicher Ebene liegen: das παθεῖν entfaltet und steigert sich in das ἀποδοκιμασθῆναι καὶ ἀποκαθῆναι hinein; das ἐγερθῆναι ist dieser Dreiheit dann adversativ entgegengestellt.“<sup>3</sup> Der Sinn des von Jesus geoffenbarten Geheimnisses wird nicht erst im vierten Glied, dem ἐγερθῆναι, erklärt, sondern erhält schon in dem göttlichen δεῖ (vgl. Lk 17,25; 24,7) seine Bedeutung. Es lässt an die ergangene Verheißung denken und verweist auf die Schrift. Das Wirken Jesu und die ganze Verkündigung entsprechen dem göttlichen Willen (Lk 4,43). Schon das erste eigenständige Auftreten des 12-jährigen Jesus im Tempel in Jerusalem (Lk 2,49) wird mit der Begründung eingesetzt: *Wusstet ihr nicht, dass ich in dem sein muss, was meinem Vater gehört?* Lukas schildert weiterhin, dass das gesamte Heilswirken mit Notwendigkeit geschieht; Jesus ist „innerlich gezwungen“, nach Jerusalem zu wandern, um dort zu leiden und zu sterben (Lk 13,33), wobei hier die *Wegterminologie* zur Sprache kommt.<sup>4</sup> Mit seinem Leiden und Tod,

---

<sup>1</sup> W. Grundmann, Lukas, 190; H. Schürmann, Lukasevangelium I, 533.

<sup>2</sup> Im NT wurde der Ausdruck δεῖ insgesamt 102 Mal verwendet, wovon 41 Belege allein auf die lukanischen Schriften entfallen. Mehr zu dieser Problematik siehe bei W. Grundmann, δεῖ, ThWNT II, 21-25, bes. 22f zum lukanischen Sprachgebrauch von δεῖ.

<sup>3</sup> H. Schürmann, Lukasevangelium I, 534.

<sup>4</sup> Zur Bedeutung von δεῖ bei Lukas siehe R. Glöckner, Verkündigung, 155ff.



Ereignissen, die als gottgewollt und unbedingt notwendig gelten, um durch sie in die Herrlichkeit einzugehen (Lk 24,26), erfüllt er die Ankündigungen der Schriften (Lk 22,37; 24,44) und seine Lebenssendung. Mit dem δεῖ, das das Leiden mit Eindringlichkeit als gottgewollte Bestimmung verkündet, wird bei Lukas ab Lk 9,22 auf eine besondere Weise das Leidensthema akzentuiert und weit die Aussagen der anderen Synoptiker überstiegen. Nach der Eröffnung über den leidenden Messias lässt Lukas die markinische Bemerkung über Petrus (Mk 8,32b-33) weg, der Jesus vor dem Leidensweg warnt und wegen seiner Verständnislosigkeit gegenüber den Absichten Gottes eine Ablehnung erfährt. „Die Kürzung der Markosvorlage um Widerspruch des Petrus und seine Zurückweisung durch Jesus (Mk 8,32f) stellt eine noch engere Verklammerung zwischen dem Leiden des Menschensohnes und der Kreuznachfolge der Seinen her.“<sup>1</sup> Obwohl es ausdrücklich nicht genannt wird, wie bei Markus (8,32), fällt es den Jüngern schwer, die Tatsache zu verstehen und zu akzeptieren, dass der Messias leiden muss. Darauf weist auch das Unverständnis der zweiten Ankündigung von Leiden und Tod (Lk 9,44f) hin, obwohl die Jünger die erste Ankündigung von Leiden und Auferstehung hörten und die drei Auserwählten die Verklärung Jesu sahen. Das Unverständnis der Jünger begründet Lukas mit den Worten: *Es blieb ihnen verborgen, so dass sie ihn nicht begriffen* (Lk 9,45b). Auf diese Weise mildert er die markinische Aussage und erklärt, dass das Unverständnis der Jünger aus dem Willen Gottes begründet ist; Gott lässt sie erst nach der Auferstehung und der endgültigen Geistausstattung alles begreifen.

In V 23 betont Lukas mit der Phrase ἔλεγεν δὲ πρὸς πάντας die Allgemeingültigkeit der in VV 23-27 ausgesprochenen Forderungen Jesu und verbindet auf diese Weise das Leiden Jesu mit der Leidensnachfolge der Jünger.<sup>2</sup>

Der auf diese Weise verstandene Weg in die Herrlichkeit hat seinen theologisch-religionsgeschichtlichen Grund im Leidensverständnis der jüdischen Weisheitsliteratur und der Apokalyptik.<sup>3</sup> Das Leiden des Gerechten, das durch den Hass der Ungerechten verursacht wird, führt in die Herrlichkeit. Das rabbinische Judentum versteht dagegen das Leiden als „Strafe“ Gottes und misst ihm sühnende Kraft bei. Daraus wird plausibel, warum Lukas jede Formulierung über eine Sühnebedeutung des Todes Jesu vermeidet und dennoch sein Leiden als göttlich gefügte Notwendigkeit versteht.

Die Sprüche beziehen sich auf alle, betreffen also auch potentielle Nachfolger. Durch den Zusatz des καθ' ἡμέραν (vgl. Lk 11,3 Vaterunser) zur Aufnahme des Kreuzes gewinnt Lukas eine neue Dimension. „Lukas hat den Zusatz „täglich“ in das von Markus überlieferte Jesuswort eingefügt und damit deutlich gemacht, dass unser ganz alltägliches Leben mit all

---

<sup>1</sup> W. Wiefel, Lukas, 155.

<sup>2</sup> Mit ἔλεγεν oder ἔλεγεν δὲ werden bei Äußerungen einer unbestimmten Mehrheit, die das Impf. einleitet, weitere Aussprüche angeknüpft. Mehr dazu siehe bei Blaß-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, § 329.

<sup>3</sup> Vgl. D. Rössler, Gesetz und Geschichte, 88-95; W. Grundmann, Lukas, 190.

seinen Belastungen der Weg zum Heil ist.“<sup>1</sup> In der lukanischen Konzeption geht es in erster Linie nicht um das Martyrium, sondern um völlige Hingabe an Gott und Preisgabe des eigenen Selbst (vgl. zu Mk 8,34), die täglich neu und unter vielen materiellen und seelischen Bedrängnissen erfolgen muss.<sup>2</sup> Die tägliche Bereitschaft der Preisgabe des Lebens als eine jederzeit geltende Verpflichtung (vgl. Röm 8,36; 1 Kor 15,31; 2 Kor 4,10f) verdeutlicht den verbindlichen Charakter der Forderung. Die Bedeutung der Nachfolgeperikope beginnt die Reihe der Sprüche und hat den Charakter eines Weisungssatzes. Durch das ὀπίσω μου ἔρχεσθαι wird physische Direktheit geschildert.<sup>3</sup> Um dieser Forderung nachzugehen, soll man sich selbst verleugnen, täglich sein eigenes Kreuz aufnehmen und Jesus nachfolgen. Der Spruch vom Retten und Verlieren des Lebens ist fast gleichlautend mit der Markusversion. Ψυχή ist in diesem Fall doppeldeutig. Das Wort bezeichnet die Seele als Trägerin äußerlich-irdischen Lebens und als Trägerin überirdischen Lebens.<sup>4</sup> Der Mensch steht vor der Frage, in welcher Eigenschaft er sich zu erhalten wünscht. Auf diese Weise wird der äußerste Grenzfall bezeichnet, in dem die Entscheidung getroffen werden muss. Wenn man das irdische Leben retten will, verliert man das überirdische Leben. Der Verlust des Lebens um Jesu Willen bedeutet Rettung.

In VV 24-25 könnte dabei speziell daran gedacht sein, dass der Christ in der Verfolgung durch Verleugnung seinen Besitz vor der Beschlagnahme retten kann. Bei diesem naheliegenden Verständnis zeigt sich - wie Schmithals bemerkt - erneut die Verbindung von Verfolgungssituation und lukanischer „Armenfrömmigkeit“.<sup>5</sup>

Nach der Auslassung des Markus-Spruches (8,37) folgt Lukas im Übrigen ziemlich genau der Markus-Abfolge mit relativ wenigen redaktionellen Eingriffen. Neben der Gefahr des Verderbens durch Gewinnsucht tritt das apokalyptisch gefärbte Logion über das menschliche Sich-Schämen und die eschatologische Beschämung durch den Menschensohn. Jeder bekommt nach seinen Worten und Taten eine gerechte Vergeltung. Der Menschensohn kommt - gemäß den redaktionellen lukanischen Absichten - nicht wie bei Markus in der Herrlichkeit des Vaters, sondern in seiner eigenen δόξα, die er sich durch sein Leiden erwarb.

---

<sup>1</sup> A. Weiser, Theologie des NT II, 147.

<sup>2</sup> Vgl. W. Wiefel, Lukas, 178; W. Schmithals, Lukas, 112; H. Schürmann, Lukasevangelium I, 543, ergänzt, dass die Forderung des vorigen Logions im „äußersten Fall auch Martyriumbereitschaft“ bedeutet.

<sup>3</sup> Bauer-Aland, WNT, 628-631. Ἐρχομαι (seit Homer, auch in LXX) mit ὀπίσω τινός bedeutet „hinter jmdm. Hergehen“, es wird auf das Jüngerverhältnis übertragen, z. B. Lk 9,23. Zu ἔρχομαι als Terminus für die Parusie siehe G. Lohfink, Himmelfahrt, 201.

<sup>4</sup> Blaß-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, § 283/8. „Das Semitische umschreibt das Reflexivverhalten durch נפש „Seele“; daher in der Übersetzung aus dem Semitischen bisweilen τὴν ψυχὴν αὐτοῦ.“

<sup>5</sup> Siehe W. Schmithals, Lukas, 112.

Im Anschluss an die Sprüche (Lk 9,27) behält Lukas eine relative Selbständigkeit und ersetzt das ὁμῆν des Markus durch ἀληθῶς.<sup>1</sup> Die Auslassung des ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει gibt dem Sehen des Reiches Gottes eine neue Dimension. Das der Naherwartung entsprungene Wort wird dadurch auf die Geschichte Jesu, besonders auf die Verklärung, den Tod, die Auferstehung und die Himmelfahrt bezogen. V 27 bildet den Schluss der Nachfolgesprüche und den Übergang zum Bericht von der Verklärung Jesu.

---

<sup>1</sup> Lukas ersetzt häufig das vom Hebräischen übernommene ὁμῆν, das eine Akklamation und Responsion ist, durch ναί, πλήν, ἀληθῶς (vgl. Lk 9,27; 21,3). Siehe dazu U. Busse, Nazareth-Manifest, 40f; K. Mielcarek, Jezus - Ewangelizator ubogich, 54.

## VI. INTERPRETATION

### 1. Konzentrische Einleitung (V 28)

Die Verklärungssperikope wird periphrastisch im Stil der Septuaginta begonnen.<sup>1</sup> Mit der Wendung ἐγένετο δὲ wird die Aufmerksamkeit des Lesers auf eine neue Geschichte gelenkt, aber mit der redaktionellen Zufügung der Phrase μετὰ τοὺς λόγους τούτους bekommt der Leser einen Hinweis auf die kontextuellen Bezüge. Die Zeitangabe ὥσπερ ἡμέραι ὀκτὼ verbindet die Verklärungsgeschichte noch enger mit dem Kontext. Auf diese Weise verknüpft Lukas die Verklärung inhaltlich und zeitlich mit dem vorausgegangenen Kontext, aber es wird nicht deutlich betont, um welche Perikope des Kontextes es sich handelt, weil keine zeitliche Trennung der einzelnen Themenkomplexe vorhanden ist. Die Phrase μετὰ τοὺς λόγους τούτους kann man als *nach diesen Reden* bzw. *nach diesen Ereignissen* übersetzen, weil das Wort λόγος im semitischen Sinne (דבר) sowohl das *Wort* als auch das *Ereignis* bedeutet.<sup>2</sup> In der LXX bedeutet die Phrase μετὰ τοὺς λόγους τούτους: *nach diesen Ereignissen* (1 Makk 7,33). Aber auch die doppelte Bedeutung der Phrase μετὰ τοὺς λόγους τούτους trägt nicht eindeutig zur Klärung des Problems bei, auf welches Ereignis des Kontextes die Zeitangabe in Lk 9,28 Bezug nimmt. Dieses Problem wird in der Forschung auf verschiedene Weise gelöst. Die meisten Ausleger gehen davon aus, dass durch μετὰ τοὺς λόγους τούτους in erster Linie an die vorausgesagte Leidensankündigung gedacht ist.<sup>3</sup> Diese Sichtweise könnte das Wiederholen der Phrase τοὺς λόγους τούτους in

<sup>1</sup> G. Lohfink, Himmelfahrt, 215: „ἐγένετο δὲ ist lukanische Variation des καὶ ἐγένετο der Septuaginta. Vergleiche Lk 1,8; 2,1.6; 3,21; 5,1; 6,1.6.12; 8,22; 9,28.37; 11,14.27; 16,22; 18,35.“ Vgl. auch K. Beyer, Semitische Syntax, 31.

<sup>2</sup> J.A. Fitzmyer, Luke I, 798. Dagegen argumentiert J. Höller, Verklärung, 10, „λόγος als Hebraismus zu fassen gleich דבר, Sache, wird durch nichts nahe gelegt“.

<sup>3</sup> So z.B. F. Bovon, Lukas I, 493; E. Schweizer, Lukas, 104; W. Grundmann, Lukas, 192; H. Schürmann, Lukasevangelium I, 555; vgl. auch M. Mach, Christus Mutans, 194. J. Ernst, Lukas, 303, spricht vom kerygmatischen Zusammenhang zwischen Lk 9,22 und VV 23-27, der mit dem Ausdruck μετὰ τοὺς λόγους τούτους bezeichnet wird; ähnlich argumentiert J. Kremer, Lukasevangelium, 108, dass „die Erwähnung der vorausgehenden Reden (über das Leiden Christi und seiner Nachfolger) die enge Beziehung des Erzählten dazu zeigt“. J. Höller, Verklärung, 11f, bes. Anm. 4, bespricht andere mögliche Interpretationen; anders argumentiert W. Schmithals, Markusschluss, Verklärungsgeschichte, Aussendung, 379-411, und W. Schmithals, Lukas, 113, behauptet, dass die Verklärung eine rückdatierte Ostergeschichte ist, die „Markus

Lk 9,44a, die im Passionskontext (die zweite Ankündigung von Leiden und Auferstehung) angewendet wird, unterstützen.<sup>1</sup> Bestimmt denkt Lukas durch das Erwähnen der Phrase μετὰ τοὺς λόγους τούτους in V 28 an die Leidensankündigung, worauf er auch in V 31 hinweist; aber auch das Messiasbekenntnis des Petrus sowie die Nachfolge und die Selbstverleugnung (Lk 9,23-27) werden thematisch in der Verklärungsgeschichte wieder aufgegriffen und man darf auch die Verheißung nicht aus dem Blick verlieren, nach der manche der Jünger das Reich Gottes noch sehen würden.<sup>2</sup> Wenn man zudem die Struktur<sup>3</sup> der Verklärungsepisode noch berücksichtigt, kann man davon ausgehen, dass Lukas schon am Anfang das Geschehen auf zwei differenten Initiationsstufen (die Erzählebene und die Ebene des impliziten Leserverweises) ablaufen lässt. Somit würde sich die Phrase μετὰ τοὺς λόγους τούτους im lukanischen Konzept für die Jünger vor allem auf das Versprechen des Sehens der βασιλεία τοῦ θεοῦ beziehen. Der Leser dagegen soll die Verklärungsgeschichte aus der Perspektive des gesamten Kontextes betrachten, d.h. er soll beim Lesen des Verklärungstextes die messianische Identität Jesu und die Ankündigung des Leidens und der Auferstehung (Lk 9,18-22) sowie die Nachfolge und die Selbstverleugnung (Lk 9,23-27) im Fokus der Betrachtung behalten. Nur durch die intertextuellen Bezüge kann der Leser den Text vollständig im Sinne des Autors verstehen.

Weiterhin befindet sich im Einleitungssatz die schon erwähnte Zeitangabe ὥσεί ἡμέραι ὀκτὼ, die auf die redaktionelle Verarbeitung des Markustextes hinweist.<sup>4</sup> Die lukanische Änderung der markinischen Zeitangabe (Mk: 6 Tage; Lk: 8 Tage) wird auf verschiedene Weise interpretiert.<sup>5</sup> Viele Ausleger gehen davon aus, dass Markus (μετὰ ἡμέρας ἕξ) der jüdischen Zählung folgt, während Lukas die römische Zählweise aufnimmt.<sup>6</sup> A. Plummer schreibt, dass die beiden Evangelisten an eine Woche gedacht haben.<sup>7</sup> Das markinische μετὰ ἡμέρας ἕξ wird als *nach sechs Tagen* übersetzt, während die lukanische Phrase ὥσεί ἡμέραι ὀκτὼ als *etwa acht Tage* zu übersetzen ist. In beiden Fällen befindet sich ein Indiz auf den siebten Tag. J. Höller erklärt: „dass Markus die Verklärung genau am sechsten Tag,

---

neben dem Messiasbekenntnis des Petrus in die vorösterliche Situation gestellt hat“.

<sup>1</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 134.

<sup>2</sup> So verstehen die Wendung μετὰ τοὺς λόγους τούτους z.B. J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 298; R. Pesch, Naherwartungen, 187f; M. Öhler, Elia, 187.190; C. Scholten, Quaestioneskommentar, 394, auch Anm. 12; R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 131f. Siehe dazu auch A. Prieur, Gottesherrschaft, 261.

<sup>3</sup> Siehe dazu das Kapitel: *Die strukturelle Komposition*, 80ff, dieser Arbeit.

<sup>4</sup> Zu ὥσεί bei Lukas und zur Zahl 8 siehe mehr im Kapitel: *Synoptischer Vergleich*, 37ff, dieser Arbeit.

<sup>5</sup> Siehe z.B. bei M. Öhler, Elia, 188; C. Scholten, Quaestioneskommentar, 401.

<sup>6</sup> W. Grundmann, Lukas, 192; W. Wiefel, Lukas, 180; J. Höller, Verklärung, 18, zieht diese Erklärung als eine der möglichen in Erwägung; ähnlich H. Schürmann, Lukasevangelium I, 555, Anm. 7.

<sup>7</sup> A. Plummer, Luke, 250.

Lukas aber nach ungefähr einer Woche stattfinden lässt, was sachlich identisch ist“.<sup>1</sup> J.M. Nützel meint, dass „Lukas die Zeitangabe zu Beginn der Verklärungserzählung ändert und ausdrücklich als zeitlichen Abstand charakterisiert. Daraus ergibt sich ein starker Hinweis, dass zumindest Lukas die markinische Angabe μετὰ ἡμέρας ἕξ in 9,2a als einen Verweis auf den siebten Tag der „Jerusalemwoche“ verstand“.<sup>2</sup> Andere Kommentatoren wiederum sehen hier den Einfluss des jüdischen Kalenders mit dem Hinweis auf den Oktavtag des Laubhüttenfestes (Lev 23,36).<sup>3</sup> Es gibt auch eine Reihe von Auslegern, die in der Zahl acht einen Hinweis auf den Oktavtag als den Tag der Auferstehung und der Himmelfahrt sehen.<sup>4</sup>

Man kann vermuten, dass Lukas, der an der Geschichte des Christentums besonders interessiert war, hier schon die Auferstehung und die Himmelfahrt Christi andeuten möchte, das, was er dann präziser in V 31 formuliert. Denn der achte Tag wurde in der Urkirche als der Tag der Auferstehung und der Himmelfahrt gefeiert. Im Barnabasbrief 15,9, in dem sich der Verfasser mit dem jüdischen Sabbatverständnis auseinandersetzt, wird darauf hingewiesen, dass der achte Tag (Sonntag) gefeiert werden soll, weil an dem Tag Jesus auferstanden und in den Himmel aufgefahren ist.<sup>5</sup> Gemäß der antiken Zählweise ist der Sonntag der achte Tag, weil die antike Zählweise den Ausgangs- und Endtermin einbezieht.<sup>6</sup> Die liturgische Praxis den Sonntag als den Herrentag (Apg 20,7f) zu feiern, schien bei Johannes gängig zu sein.<sup>7</sup> Bei Johannes ist die Zahl acht auch im Osterkontext aufgetreten.<sup>8</sup> Er berichtet in seinem Evangelium (Joh 20,24-29, bes. V 26), dass am achten Tag, als alle wieder versammelt waren (dazu vgl. Apg 20,7f), Jesus dem Thomas und anderen erschienen ist. Daraus ergibt sich als Schlussfolgerung die Annahme, dass die Wahl der Zahl acht von Lukas ihren Grund in der liturgischen Praxis hat und dass er die Aufmerksamkeit des Lesers schon am Anfang der Geschichte auf das Ostergeschehen ausrichten möchte. Lukas hat

---

<sup>1</sup> J. Höller, Verklärung, 19.

<sup>2</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 239f. Andere mögliche Interpretationen besprechen J. Höller, Verklärung, 10-20; J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 87-91.

<sup>3</sup> Vor allem H. Baltensweiler, Verklärung, der sein ganzes Werk auf der Voraussetzung aufbaut, dass die Verklärung auf das Laubhüttenfest zu datieren ist. Vgl. auch J. Homerski, Mateusz, 255; J. Ernst, Lukas, 303; J. Kremer, Lukasevangelium, 108.

<sup>4</sup> Siehe z.B. F. Bovon, Lukas I, 493f; J. Ernst, Lukas 303; W. Grundmann, Lukas, 192. Dagegen meint W. Wiefel, Lukas, 180, dass Lukas nicht an den Oktavtag gedacht hat, weil er ὥστε davor gesetzt hat.

<sup>5</sup> Dazu siehe G. Lohfink, Himmelfahrt 121-125, mit kritischer Stellungnahme verschiedener Autoren zum Verständnis vom Barnabasbrief.

<sup>6</sup> R. Schnackenburg, Johannesevangelium, 394, auch Anm. 101.

<sup>7</sup> W. Rordorf, Sonntag, 213-233, bes. 217.

<sup>8</sup> U. Busse, Begegnung mit dem Wort nach Lk 5,1-11, 127, auch Anm. 43, hat darauf hingewiesen, dass Lukas und Johannes eine gemeinsame Quelle mit den Osterberichten bekannt war. Auf eine Beziehung zwischen Lukas und Johannes hat u.a. auch R. Riesner, Versuchung und Verklärung, 197, auch Anm. 6, hingewiesen.

einerseits die Gemeinde im Blick und nimmt auf deren liturgische Praxis Bezug, andererseits hat er ein besonderes kultisches Interesse, das er zusätzlich dem Leser mitteilen möchte, nämlich dass der Leser die Verklärung nicht nur im Osterkontext betrachten soll, sondern auch im Kontext der Liturgie.

Durch die Zahl acht bekommt der Leser einen Hinweis auf den redaktionellen Text in Lk 2,21-40. In diesem Text, der kein Korrelat bei Markus hat, erwähnt Lukas auch die Zahl *acht*. Gemäß dem Gesetz wurde Jesus am achten Tag im Tempel vorgestellt. Durch diese redaktionelle Änderung bekommt der Leser einen Hinweis auf die theologischen Absichten des dritten Evangelisten, nämlich dass die beiden Ereignisse im Zusammenhang gelesen werden können, dass das Geschehen in Lk 2,21-40 im Lichte der Verklärung seine theologische Erweiterung bekommt. In Lk 2,21 heißt es: *Als acht Tage vorüber waren und das Kind beschnitten werden sollte, gab man ihm den Namen Jesus, den der Engel genannt hatte, noch ehe das Kind im Schoß seiner Mutter empfangen wurde.* Die Beschneidung bildet nur einen Anlass, um dem Kind einen Namen zu geben, der von Gott bestimmt wurde. „Dass das Kind nun den von Gott bestimmten Namen trägt, ist voller Vorbedeutung: Es wird dereinst auch das von Gott bestimmte Werk tun“.<sup>1</sup> In der Verklärungsgeschichte wird deutlich, auf Jesu Werk hingewiesen, vor allem in V 31. Die Bedeutung des Werks Jesu könnte noch durch die Zahl acht auf die eschatologische Dimension übertragen werden.<sup>2</sup>

Die Zeitänderung wird von Lukas vorgenommen, um auf diese Weise schon am Anfang der Geschichte mit der Zahl acht den in der Verklärungsszene angekündeten ἔξοδος zu betonen. Die Bedeutung der Zahl *acht* weist auch auf die neue Dimension der in der Verklärung akzentuierten Auferstehung hin, die die Perspektive des neuen, ewigen Lebens eröffnet.

Zeugen des weiter berichteten Geschehens werden die drei von Jesus ausgewählten Jünger (Petrus, Johannes und Jakobus), die er mitgenommen (παραλαβὼν) hat. Mit dem Wort παραλαμβάνω<sup>3</sup> wird das Verhältnis des Schülers zum Lehrer ausgedrückt, das auf dem persönlichen Vertrauen zwischen den beiden basiert. In der hellenistischen Bedeutung war „die Lehrmethode durchaus auf eine direkte Tradition vom Lehrer zum Schüler eingestellt; und es wurde dabei nicht in erster Linie historisches, bzw. naturwissenschaftliches, in

---

<sup>1</sup> H. Schürmann, Lukasevangelium I, 119.

<sup>2</sup> Zum achten Tag vgl. F. Bovon, Lukas I, 494, Anm. 30. Dazu hat er auf slav Hen 33,1-2 hingewiesen. Da das Henoch-Buch in einer längeren (A) und in einer kürzeren (B) Fassung bekannt ist, befindet sich dieser Abschnitt nur in Ausgaben des längeren Textes (vgl. bei Bovon Anm. 30), aber z.B. nicht bei R. Rubinkiewicz, Księga Henocha słowianska (kürzere Fassung).

<sup>3</sup> Das Wort παραλαμβάνω wird von Lukas 13 Mal gebraucht, davon siebenmal im Evangelium (Lk 9,10.28; 11,26; 17,34.35.36 (fehlt in den besten griechischen Manuskripten); 18,31) und sechsmal in der Apostelgeschichte (Apg 15,39; 16,33; 21,24.26.32; 23,18). Davon wird es neunmal (Lk 9,10.28; 18,31; Apg 15,39; 16,33; 21,24.26.32; 23,18) im Sinne *mit, zu sich nehmen* angewendet; dreimal (Lk 17,34.35.36) im Sinne *angenommen werden* und einmal (Lk 11,26) im Sinne *zu Hilfe nehmen*.

höherem Grade eine unpersönliche Allgemeingültigkeit in sich tragendes Wissen vermittelt, vielmehr erhob das Gedankengut einen starken autoritativen Anspruch, der zunächst in der Persönlichkeit des Lehrenden verankert war. Das erforderte ein ausgesprochenes Vertrauensverhältnis des παραλαμβάνων zu diesem“.<sup>1</sup> Im jüdischen Verständnis wurde der Schwerpunkt mehr auf den Lehrinhalt gesetzt. In den jüdischen Gelehrtschulen war „der Stoff das, was zuerst aneinander bindet. Dieser Stoff ist grundsätzlich beschränkt auf die religiöse Überlieferung (die freilich auch rechtliche und andere Dinge umschließt) und beansprucht für sich eine unbedingte Geltung: das παραλαμβάνειν vollzieht sich in einer Gemeinschaft, die nicht in der Persönlichkeit, sondern im Amt des Lehrers ihren tragenden Grund hat“.<sup>2</sup> H. Merklein meint, dass man das Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern nicht mit der hellenistischen oder jüdischen Beziehung zwischen Meister und Jüngern direkt vergleichen kann. „Der Jesusjünger bekommt keine Ausbildung, an deren Ende er selbst in den Stand seines Lehrers avanciert. Zwischen ihm und Jesus besteht ein bleibender Abstand (vgl. Mt 23,8).“<sup>3</sup> Jesus wird respektvoll angesprochen, z.B. ἐπιστάτα (Lk 9,33), und fordert radikale Verzicht, die er mit seiner Nachfolge verbindet (vgl. Lk 9,23-27). Die Jünger sollen seine Zeugen werden. So sieht es auch der Sachverhalt in der Verklärungsepisode. Die Jünger werden von Jesus mitgenommen (παραλαμβάνω), damit sie seine wahre Identität offenbart bekommen, sie sehen die angekündigte βασιλεία τοῦ θεοῦ und bekommen den göttlichen Auftrag, auf Jesus zu hören (Lk 9, 35), damit sie alles später bezeugen können (vgl. Apg 10,39ff).

Lukas hat das Wort παραλαμβάνω im Sinne *mit bzw. zu sich nehmen* im Zusammenhang mit Jesus und den Jüngern außer in Lk 9,28 noch an zwei anderen Stellen (Lk 9,10 - die Apostel; 18,31 - die Zwölf) verwendet. Interessant ist die Konvergenz von Lk 9,28 und dem Kontext mit jeder dieser beiden Stellen.<sup>4</sup> In allen drei Texten gehören die von Jesus mitgenommenen Begleiter zum Zwölferkreis. Lk 9,10 gehört erkennbar zum Perikopenkomplex, der zum Kontext der Verklärungsgeschichte gehört und in dessen Mitte das Gebet Jesu (Lk 9,18) erwähnt wird. Im zweiten Hauptteil (Lk 9,20.21f.23-27) dieses Perikopenkomplexes befindet sich das Leidensthema. Lk 18,31 bildet die Einleitung zur dritten Leidensankündigung. In Lk 9,28 und in Lk 18,31 verbindet Lukas παραλαμβάνειν mit ἀναβαίνειν. L. Feldkämper<sup>5</sup> weist auf folgende Zusammenhänge zwischen der Verklärungsgeschichte und der dritten Ankündigung von Leiden und Auferstehung (Lk

<sup>1</sup> G. Delling, παραλαμβάνω, ThWNT IV, 12.

<sup>2</sup> G. Delling, παραλαμβάνω, ThWNT IV, 13.

<sup>3</sup> H. Merklein, Jüngerkreis, 81. Zu dem Jünger-Thema im lukanischen Doppelwerk vgl. auch M. Theobald, „Jesus“, 223f ; U. Busse, Nachfolge, 68-75.

<sup>4</sup> Darauf hat L. Feldkämper, Der betende Jesus, 134f, hingewiesen.

<sup>5</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 135.



18,31-34) hin: a) in beiden Texten wird Ἱεροσολάημ erwähnt; b) das Thema der Erfüllung wird redaktionell genannt: in Lk 9,31 πληροῦν; in Lk 18,31 τελεσθήσεται; c) Propheten werden erwähnt: in Lk 9,30 Mose und Elia; in Lk 18,31 πάντα γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν; d) das Leidensverständnis in beiden Texten ist vorhanden.<sup>1</sup>

Durch eine solche redaktionelle Darstellung der Texte und Textkomplexe kann der Leser die intertextuellen Bezüge realisieren und dadurch bekommt er schon am Anfang der Erzählung einen tieferen Einblick in die theologische Aussage der Geschichte, die auf die Passion, Auferstehung, Himmelfahrt und Parusie ausgerichtet ist.

In der Auswahl der drei Jünger sieht E. Dabrowski den Einfluss des alttestamentlichen Rechtes (Deut 19,15), nach dessen Fassung man zwei oder drei Zeugen für den Erweis einer Wahrheit braucht.<sup>2</sup> Die Wahl der drei Jünger kann Assoziationen zur Sinaigeschichte (Ex 24, 1), zur Wahl Aarons, Nadabs, Abihus und der siebenzig Ältesten Israels wecken. Dieses aus der alttestamentlichen Literatur bekannte Erzählelement gibt dem Leser einen Hinweis auf die Relevanz der nachfolgenden Erzählung. Somit charakterisiert die Tatsache, dass die drei Jünger ausgewählt wurden, das folgende Geschehen als besonders wichtig und bereitet die Jünger auf ihre zukünftige Zeugenrolle vor.<sup>3</sup> „Das Jünger-Dreigespann wird damit Augenzeuge des Zielpunktes des Weges Jesu“<sup>4</sup>, so wie sie schon die Zeugen der Auferweckung der Tochter des Jairus (Lk 8,51) waren.

Der Verklärungsbericht wird mit dem Erwähnen des Hinaufsteigens auf den Berg fortgesetzt. Dafür verwendet Lukas das Wort ἀναβαίνειν. Mit dem terminus technicus ἀναβαίνειν wird sonst das Hinaufziehen nach Jerusalem bzw. zum Tempel als Stätte des Kultes (Lk 2,42) und des Gebetes (Lk 18,10) bezeichnet.<sup>5</sup> Ἀναβαίνειν nach Jerusalem bedeutet im Kontext des Reiseberichtes das Hinaufziehen zum Ortes des Gebetes, des Leidens und der Erhöhung, wobei das Erreichen des Zieles noch in der Zukunft liegt. Jerusalem tritt hier in einem heilsgeschichtlichen Sinn hervor; dort finden die wichtigsten Ereignisse statt: das Leiden, der Tod, die Auferstehung und die Himmelfahrt.<sup>6</sup> Somit kann man feststellen, dass der Begriff ἀναβαίνειν bei Lukas im Kontext des Gebetes und des Leidens bzw. der Erhöhung auftritt sowie in Lk 9,28. Als Ziel des Hinaufsteigens auf den Berg gibt Lukas das Gebet an, aber durch den Verklärungstext selbst und „durch den

<sup>1</sup> Auf die Wiederaufnahme des Motivs der Jüngerunwissenheit von Lk 9,32f in Lk 18,34 hat auch R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 155f hingewiesen.

<sup>2</sup> E. Dabrowski, Przemienienie Chrystusa Pana, 39.

<sup>3</sup> Zur Rolle der Jünger als Zeugen der Kontinuität siehe bei G. Lohfink, Himmelfahrt, 221.267ff.

<sup>4</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 131.

<sup>5</sup> J. Schneider, βαίνω, ThWNT I, 517.

<sup>6</sup> Zur Bedeutung von Jerusalem und Hierosolima bei Lukas vgl. z.B. J. Kudasiewicz, Nazwy Jeruzalem i Jerozolima; J. Kudasiewicz, Znaczenie Jerusalem w czasie działalności galilejskiej Jezusa; D. Sylva, Ierousalem and Hierosolima.

unmittelbaren Kontext der (nach Mk) beiden ersten Leidensweissagungen 9,22 und 9,44, schließlich durch den Verweis von 9,28 auf die (wiederum nach Mk) dritte Leidensweissagung 18,31-34 rückt er schon zu Anfang der Perikope mit dem Gebet zugleich auch das Leidensthema in den Blick“.<sup>1</sup>

Als Ort des Hinaufsteigens wird der Berg (ὁ ὄρος) angegeben.<sup>2</sup> Durch das Anwenden des bestimmten Artikels (εἰς τὸ ὄρος) deutet Lukas an, dass es sich um einen bestimmten Berg handelt, aber nicht im geographischen Sinn<sup>3</sup>, sondern im theologischen<sup>4</sup>, als der klassische Ort der göttlichen Offenbarung. Auf ein solches Verständnis des Berges bei Lukas weisen zusätzlich die Gebetssituation und das Nachtmotiv<sup>5</sup> hin. Der Berg ist bei Lukas zur Stätte vom nächtlich-einsamen Gebet typisiert.<sup>6</sup>

Die symbolisch-theologische Bedeutung des Berges ist im NT und auch bei Lukas nicht neu. Die neutestamentliche theophanisch und eschatologisch geprägte Tradition des Berges lässt sich in diesem Punkt an die griechische und jüdische Tradition anknüpfen. Schon im Altertum zogen die Berge bei allen Völkern die Aufmerksamkeit auf sich und weckten religiöse Vorstellungen.<sup>7</sup> Im AT wird der Berg (רֹם) mit der Nähe Gottes verbunden (Gen 22,2; Ex 17,9f; 1 Kö 18,42). Der Berg ist auch die Opferstätte, das Zeichen der Gegenwart Gottes (1 Kö 19,11f) und die Offenbarungsstätte (Ex 19; 24; 34; Ez 40,2). In den Theophanietexten wird der Berg als Zielort der Offenbarung Gottes dargestellt, was beim Leser durch „den intertextuellen Bezug zu den anderen zwei bekannten Berg-Theophanien zu

---

<sup>1</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 135.

<sup>2</sup> Das Wort ὁ ὄρος kommt 12 Mal im Lukasevangelium (Lk 3,5; 4,29; 6,12; 8,31; 9,28.37; 19,29.37; 21,21.37; 22,39; 23,30) und dreimal in der Apostelgeschichte (Apg 1,12; 7,30.38) vor.

<sup>3</sup> Viele Ausleger versuchten den Verklärungsberg geographisch zu lokalisieren, so z.B.: J.Höller, Verklärung, 22-39, bespricht die Taborhypothese und allegorische Deutungen; A. Plummer, Luke, 250, (Hermon); E. Dabrowski, Przemienienie Chrystusa Pana, 30-37, bespricht vier mögliche Berge (Ölberg, Dschebel Dschermak, Hermon und Tabor); F. Gryglewicz, Lukas, 197, (Tabor).

<sup>4</sup> Eine theologische Bedeutung des Berges nehmen, z.B. an, J.A. Fitzmyer, Luke I, 798; H. Conzelmann, Mitte, 38; M. Kokot, Przedmarkowe opowiadanie, 38; W. Grundmann, Lukas 192; W. Schmithals, Markusschluß, 388; J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 93; H. Schürmann, Lukasevangelium I, 555.

<sup>5</sup> V 32a (Schlaf der Jünger) und V 37 (Abstieg am folgenden Tag) weisen auf die Verklärung als eine nächtliche Szene hin. So verstehen das z.B. W. Grundmann, Lukas, 192; J. Kudasiewicz, Zycie ukryte, 172; F. Gryglewicz, Lukas, 197; J.A. Fitzmyer, Luke I, 800f.807; J. Ernst, Lukas, 303.305; H. Conzelmann, Mitte, 51; H. Schürmann, Lukasevangelium I, 556; W. Wiefel, Lukas, 181; J. Kremer, Lukasevangelium, 108; E. Klostermann, Lukasevangelium, 107; J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 295.

<sup>6</sup> Darauf weist die Bergpredigt des Matthäus (5,1-7,29), die bei Lukas als Feldrede (6,20-49) dargestellt wird, hin.

<sup>7</sup> W. Foester, ὄρος, ThWNT V, 475-486.

Mose: Ex 24,1-18; 33,18-23; 34,1-9; 34,29-35 und zu Elija: 1 Kön 19,8-18)“ die Assoziationen wecken kann.<sup>1</sup>

Der lukanische „Berg“ der Verklärung ist vor allem ein Ort des Gebetes, der inneren Verbundenheit mit Gott, der Nacht, des Schlafes und der Einsamkeit, erst dann der himmlischen Kundgabe (vgl. Lk 6,12-16). Bei Lukas gibt es noch eine Stelle, wo Jesus *einen Berg* (εἰς τὸ ὄρος) besteigt (Lk 6,12-16: Wahl der Zwölf).<sup>2</sup> An dieser Stelle begegnet man Komponenten, die der Verklärungsgeschichte ähnlich sind, nämlich: Berg, Gebet, Nacht. In Lk 22,39-46 treten auch die Komponenten *Berg, Gebet, Nacht, Schlaf* auf. Zudem spielt der Berg eine besondere Rolle in der Leidensgeschichte. R. von Bendemann hat es folgendermaßen formuliert: „Im erzählerischen Aufriss des dritten Evangeliums bietet er seiner Funktion nach eine Art Pendant zum Ölberg. Es wird sich zeigen: Die Leser blicken hier gewissermaßen von Berg zu Berg.“<sup>3</sup> Das, was in der Verklärungsgeschichte offenbart wird, beginnt sich auf dem Ölberg zu erfüllen und die Jünger, die in Lk 6,12-16 ausgewählt wurden, sind hier (drei von ihnen) und auf dem Ölberg (Lk 22,39-46; Apg 1,9-11) Zeugen des Geschehens.

Das ganze Geschehen wird zusätzlich bei Lukas durch die redaktionelle Zufügung des Gebetes hervorgehoben. Mit dem Gebet markiert Lukas alle wichtigen Ereignisse im Leben Jesu, der Apostel und der Gemeinde.<sup>4</sup> Dafür verwendet er das Wort προσεύχομαι. Das Kompositum mit πρόσ- ist typisch für die Koine des NT, während im klassischen Griechisch und in der LXX das öfter vorkommende Simplex εὔχομαι ein terminus technicus für die Anrufung einer Gottheit ist und alles umfasst, was eine solche Anrufung beinhalten kann: bitten, flehen, beten.<sup>5</sup> Im NT richtet sich προσεύχομαι immer an Gott (vgl. z.B. Lk 6,12; 9,28; 22,40f; Apg 12,5; Röm 15,20). Durch das Erwähnen von προσεύχομαι bekommt der Leser einen Hinweis auf den Text von der Wahl der Apostel (Lk 6,12ff) und einen Blick auf die zukünftigen Ereignisse (Lk 22, 39-46).

## Resümee

Im Einleitungsvers bekommt der Leser viele sprachliche und theologische Hinweise in Bezug auf sein Textverständnis. Mit der Phrase μετὰ τοὺς λόγους τούτους signalisiert

---

<sup>1</sup> S. Pellegrini, Elija, 312. Mehr dazu siehe im Kapitel: *Literarische Gattung*, 59ff, dieser Arbeit.

<sup>2</sup> Ch. Niemand, *Minor Agreements*, 76.

<sup>3</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 102, in Anlehnung an D.P. Moessner, *Lord*, 63f., 66.

<sup>4</sup> Lk 3,21f; 6,12f; 9,18.28f; 22,44; 23,34; Apg 1,14.24f; 6,6; 9,11; 10,9; 13,3). Dazu siehe z.B. F. Jozwiak, *Znaczenie modlitwy*, 125-140; U. Busse, *Nazareth-Manifest*, 15, Anm. 6; R. von Bendemann, *Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ*, 210.

<sup>5</sup> P.-G. Müller, *Gebet*, NBL V, 743; H. Schönweiß, *προσεύχομαι*, ThBNT, 426.

Lukas, dass seine theologischen Absichten unter der Berücksichtigung des Kontextes besser erkennbar sind. Somit weiß der Leser schon am Anfang des Geschehens, dass die messianische Identität Jesu, die Leidens-, Auferstehungs- und Erhöhungsgeschichte, sowie das Thema *Jünger als Zeugen* angedeutet werden. Weiterhin sieht man aufgrund der Zahl acht die Ausrichtung der Verklärungsgeschichte auf das Ostergeschehen. Mit der Wahl der drei Jünger und dem Einführen des Bergmotivs weckt Lukas beim Leser Assoziationen zu den alttestamentlichen Szenen (Sinaigeschichte) und gibt einen Orientierungspunkt für die zukünftigen Ereignisse (Leiden, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt). Den V 28 schließt er mit dem Gebetsmotiv und auf diese Weise betont er die Relevanz der nachfolgenden Erzählung. Somit führt Lukas systematisch und konsequent den Leser in die theologische Bedeutung der Verklärung ein, die auf das Ostergeschehen, die Auferstehung, die Himmelfahrt und die Parusie ausgerichtet ist.

## 2. Göttliches Zeichen (V 29)

Mit der Konstruktion καὶ ἐγένετο ἐν τῷ mit Infinitiv προσεύχεσθαι bekommt der Leser weiterhin einen Hinweis auf den Anfang des neuen Geschehens innerhalb der Erzählung, andererseits wird ihm signalisiert, dass die Geschichte fortgesetzt wird, aber auf einer anderen Ebene, auf der Ebene des impliziten Leserverweises.<sup>1</sup> W. Dietrich<sup>2</sup> hat auf die „merkwürdige syntaktische Konstruktion“ des V 29 hingewiesen und betont, dass die Verklärung und das Gebet gleichzeitig stattgefunden haben. Somit kann man die Konstruktion ἐγένετο ἐν τῷ mit Infinitiv προσεύχεσθαι auf die hebraisierende Wendung כִּי יִיָּדֶה zurückführen und durativ als *während des Betens* übersetzen.<sup>3</sup> Mit dem wiederholten Erwähnen des Gebetes gibt Lukas dem Leser ein wichtiges Signal, dass das nachfolgende Geschehen besonders wichtig für ihn ist. Auf diese Weise lenkt er die Aufmerksamkeit des Lesers auf das Geschehen und befähigt ihn zur Realisation der intertextuellen Bezüge und

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu das Kapitel: *Die strukturelle Komposition von Lk 9,28-36, 80ff.*, dieser Arbeit.

<sup>2</sup> W. Dietrich, Petrusbild, 108: „Erstens regiert das ἐγένετο die bereits zu 5,1 behandelte Verbindung ἐν τῷ mit Akk. C. Inf. (προσεύχεσθαι αὐτόν), zweitens fungiert es als Prädikat für den τὸ εἶδος - Nachsatz, und drittens bildet es mit dem abschließenden Partizip eine conjugatio periphrastica“. Vgl. dazu auch M. Johannesson, καὶ ἐγένετο, 204; L. Feldkämper, Der betende Jesus, 136. Kritik zu W. Dietrich, Petrusbild, 104-109, vor allem dazu, dass Lk 9,29 nicht die Bearbeitung des Mk-Stoffes sei, sondern dass sie aus einer „Traditionsvariante zur mk Geschichte“ stamme, siehe bei Ch. Niemand, Minor Agreements, 139, Anm. 147 und 199, Anm. 72.

<sup>3</sup> Blaß-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, § 404, Anm. 1. Vgl. auch K. Beyer, Semitische Syntax, 36.39. Er weist darauf hin, dass כִּי mit Inf. die Gleichzeitigkeit ausdrückt.

weckt Assoziationen zu bereits bekannten Ereignissen.<sup>1</sup> Das, was hier berichtet wird, weist viele Ähnlichkeiten mit der Schilderung des Taufberichtes (Lk 3,21f) auf.<sup>2</sup> Die Taufe Jesu geschieht auch während des Betens und durch den Wechsel des Tempus wird der „Aussageschwerpunkt von der Taufe auf die Gebetssituation“ verlagert.<sup>3</sup> Das doppelte Erwähnen des Gebetes in der Verklärungsschilderung setzt den Akzent auch erkennbar auf die Gebetssituation.

Das, was parallel während des Betens in der Verklärungsgeschichte geschieht, ist in erster Linie für den Leser erzählt, weil die Jünger im Text eingeschlafen waren, worauf V 32 hinweist. Deshalb lässt Lukas auch den markinischen Zusatz ἔμπροσθεν αὐτῶν aus und weist darauf hin, dass es sich nicht um eine direkte Offenbarung an die Jünger handelt, sondern „um Jesu Leidensweg“<sup>4</sup>, der dem Leser mitgeteilt wird.

Lukas schildert, dass sich während des Betens das Aussehen (εἶδος) des Gesichtes Jesu verändert. Er drückt das mit der Wendung τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον aus, die seinem Stil gemäß ist<sup>5</sup>, und gibt dem Leser ein Zeichen, das auf die Zugehörigkeit Jesu zur göttlichen Dimension hinweist. Der Begriff εἶδος gehört zu den selten verwendeten Begriffen im NT. Von fünf Belegen (Lk 3,22 - Taufbericht!; Lk 9,29; Joh 5,37; 2 Kor 5,7; 1 Thess 5,22) im NT finden sich zwei im Lukasevangelium und werden im Sinn *die Gestalt, die äußere Erscheinung*, bzw. *das Aussehen* gebraucht.<sup>6</sup> Interessant und aussagekräftig ist, dass das seltene Wort, gerade von Lukas an zwei Stellen (Lk 3,22; 9,29) verwendet wird, die durch das Gebet in Zusammenhang gebracht werden. Dies könnte für den Leser zusätzlich ein Hinweis darauf sein, dass der Tauf- und Verklärungsbericht in Bezug zueinander stehen. Während der Taufe wird Jesus von Gott zum Messias für Israel bestimmt, während der Verklärung wird auf Jesus nicht nur als Messias hingewiesen, sondern es wird auch seine weitere Mission dem Leser offenbart. Bei der Taufe wird beschrieben, dass der Heilige Geist in leiblicher Gestalt wie eine Taube auf Jesus herabstieg, während der Verklärung wird das Aussehen τοῦ προσώπου geschildert.

---

<sup>1</sup> E. Reinmuth, Hermeneutik, 81f, weist darauf hin, dass die Intertextualität zu den Grundprinzipien der antiken und besonders der biblischen Literatur gehört.

<sup>2</sup> Viele Ausleger bringen die Verklärungsgeschichte mit der Taufe in Zusammenhang (Gebet, Wolke, Stimme), so z.B. W. Wiefel, Lukas, 180; W. Grundmann, Lukas, 192; H. Schürmann, Lukasevangelium I, 562; L. Feldkämper, Der betende Jesus, 136; J. Kudasiewicz, Zycie ukryte, 166; J.A. Fitzmyer, Luke I, 802; H. Conzelmann, Mitte, 50f; J. Ernst, Lukas, 303.

<sup>3</sup> U. Busse, Nazareth-Manifest, 15.

<sup>4</sup> H. Conzelmann, Mitte, 51; J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 291; Ch. Niemand, Minor Agreements, 136.

<sup>5</sup> Siehe dazu Anm. 37 des Kapitels: *Synoptischer Vergleich von Lk 928-36 mit Mk 9,2-8, 37ff*, dieser Arbeit.

<sup>6</sup> Bauer-Aland, εἶδος, WNT, 446.

Der Begriff πρόσωπον entspricht dem hebräischen Äquivalent פָּנִים und hat verschiedene Bedeutungen.<sup>1</sup> Bei den Griechen bezeichnet πρόσωπον *die Maske, das Gesicht* und *die Person*. In der LXX und im Spätjudentum ändert sich die Bedeutung πρόσωπον und drückt *die zugewandte Seite, das Gesicht* und *Gottes Antlitz* aus. Der Sprachgebrauch πρόσωπον im NT schließt sich an die Verwendung dieses Wortes in der LXX an und weist einen ähnlichen Bedeutungsumfang wie פָּנִים im hebräischen AT auf.

Lukas verwendet den Begriff πρόσωπον 13 Mal.<sup>2</sup> So wie פָּנִים nicht immer in der eigentlichen Bedeutung (*Gesicht*) angewendet wurde, so ist auch die septuagintisierende Anwendung bei Lukas deutlich. Auf dreizehn Belege von πρόσωπον hat Lukas fünf mit entsprechenden Präpositionalausdrücken: πρὸ/κατὰ/ἐπὶ πρόσωπον (2,31; 7,27; 9,52; 10,1; 21,35) angewendet.<sup>3</sup> Formelhaft wird πρόσωπον viermal angewendet (5,12; 17,16; 20,21; 24,5). Vom metaphorischen Gebrauch des *Gesichtes* spricht Lukas in 9,51.53 und 12,56.<sup>4</sup> Im eigentlichen Sinn des Wortes πρόσωπον, d.h. *dem physisch-realen Gesicht* spricht Lukas nur in Lk 9,29.<sup>5</sup>

Nach H. Schürmann kann man das Gesicht Jesu während der Verklärung mit dem Gesicht des Mose vergleichen, „dessen Antlitz nach Ex 34,29f von der göttlichen Herrlichkeit widerstrahlte (vgl. 2 Kor 3,13), was mit V 35 harmoniert“.<sup>6</sup> Der intertextuelle Bezug zu Ex 34,29ff wird nicht nur durch die ähnliche Beschreibung des Gesichtes hergestellt, sondern auch durch andere erzählerische Elemente, die in beiden Erzählungen zu finden sind wie: Berg, Furcht, Begleiter. Das veränderte oder leuchtende Gesicht ist nicht nur aus der theophanischen Literatur, bes. der Sinai-Theophanie bekannt, sondern auch aus der apokalyptischen (z.B. äth Hen 38,4; 71,1).<sup>7</sup>

Die Veränderung des Gesichtes beschreibt Lukas mit dem Wort ἕτερος. Dieser Begriff ist neben ἀμφοτέροι das einzige dualistische Pronomen im NT<sup>8</sup>, das hauptsächlich in den

---

<sup>1</sup> Die Bedeutung πρόσωπον in der hellenistischen Welt, sowie in der LXX und im NT besprach E. Lohse, πρόσωπον, ThWNT VI, 769-781; J. Wehrle, Angesicht, NBL I, 104-107.

<sup>2</sup> Lk 2,31; 5,12; 7,27; 9,29.51.52.53; 10,1; 12,56; 17,16; 20,21; 21,35; 24,5. Davon hat er drei Verwendungen von Markus (Mk 1,2; 12,14; 14,65) übernommen.

<sup>3</sup> Bauer-Aland, πρόσωπον, WNT, 1443-1445.

<sup>4</sup> E. Lohse, πρόσωπον, ThWNT VI, 777, Anm. 47. In Lk 9,51(τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν) handelt sich um einen Hebraismus פָּנִים שִׁים. Diese semitische Wendung bezeichnet dadurch, dass „das Gesicht in eine bestimmte Richtung wendet“, eine feste Absicht, den ausgewählten Weg zu gehen.

<sup>5</sup> Ch. Niemand, Minor Agreements, 138.

<sup>6</sup> H. Schürmann, Lukasevangelium I, 556. Dazu vgl. auch S.H. Ringe, Exodus, 85.

<sup>7</sup> Mehr dazu siehe im Kapitel: *Literarische Gattung*, 59ff, dieser Arbeit.

<sup>8</sup> Blaß-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, § 306.

lukanischen Schriften vorkommt.<sup>1</sup> Es wird sonst im NT analogisch wie ἄλλος verwendet und hat verschiedene Bedeutung.<sup>2</sup> In Sinn von *andersartiger von vorhergehenden, äußerlich oder innerlich verschiedener* handeln nur zwei Stellen (Lk 9,29; Apg 2,4). In der Apg 2,4 wird die zweifelhafte Phrase ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις von vielen Auslegern in zweifacher Weise erklärt.<sup>3</sup> Entweder wird damit ausgedrückt, dass die Jünger mit *andersartigen Zungen* redeten, d.h. die versammelten Menschen hörten und verstanden die unverständliche Rede ohne Auslegung in ihrer Sprache, oder es handelt sich um *Reden in fremden Sprachen*. Der Verklärungstext (Lk 9,29) ist die einzige Stelle im Lukasevangelium, wo von der äußerlichen oder innerlichen Andersartigkeit berichtet wird. H.W. Beyer drückte das treffend aus: „Dieser in so mannigfacher Gestalt auftretende Begriff der Andersartigkeit gehört zentral in das „neue“ Testament als die Geschichte von der Erfüllung der Verheißung Gottes. Das Neue, das in Jesus Christus erschienen ist, stellt das ganz Andere gegenüber allem Vorangegangenen dar“.<sup>4</sup>

Mit der oben analysierten Konstruktion τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον ersetzte Lukas den markinischen Ausdruck μεταμορφώθη und begrenzt die Verklärung nur auf das Gesicht. Viele Ausleger gehen davon aus, dass Lukas sein Evangelium für die heidenstämmigen Christen<sup>5</sup> schrieb, die unter dem Begriff μεταμορφόω, die Metamorphose im Sinn der hellenistischen Mysterienkulte verstehen.<sup>6</sup> Damit der Leser den Text nicht missversteht, lässt Lukas den Terminus μεταμορφόω weg. J.M. Nützel geht davon aus, dass

---

<sup>1</sup> Lk 3,18; 4,43; 5,7; 6,6; 7,19 (Nestle-Aland haben ἄλλον; andere Handschriften : B L R W Ψ Ξ 28. 33. 892. 1241. 1424al lesen ἕτερον); 7,41; 8,3.6.7.8; 9,29.56.59.61; 10,1; 11,16.26; 14,18.19.20.31; 16,7.13.18; 19,34.35; 18,10; 19,20; 20,11; 22,58.65; 23, 32.40; Apg 1,20; 2,4.13.40; 7,18; 8,34; 13,35; 15,35; 17,21; 20,15; 23,6; 27,1.3. Vgl. Bauer-Aland, ἕτερος, WNT, 637.

<sup>2</sup> Die Bedeutung ἕτερος besprach ausführlich H.W. Beyer, ἕτερος, ThWNT II, 699-702.

<sup>3</sup> H.W. Beyer, ἕτερος, ThWNT II, 700, deutet an, dass Apg 2 zwei verschiedene Berichte verbindet, „von denen der eine von dem ersten Zungenreden in der Urgemeinde, der andere von einem Sprachwunder erzählte“, deshalb ist die Stelle so problematisch in der Auslegung. Vgl. auch Bauer-Aland, ἕτερος, WNT, 638.

<sup>4</sup> H.W. Beyer, ἕτερος, ThWNT II, 701.

<sup>5</sup> Seit der Patristik wird angenommen, dass Lukas ein Heidenchrist war, der sein Evangelium für heidenstämmige Christen schrieb. U. Busse, „Evangelium“ des Lukas, 162, Anm. 6, stellt in Frage, dass Lukas ein Heidenchrist war: „Dies ist anerkanntermaßen seit der Patristik fest verankertes, aber häufig ungeprüftes Einleitungswissen. Doch sollte man bedenken, daß im lukanischen Doppelwerk die Durchdringung der jüdischen intensiver ist als die der griechischen Tradition und Denkweise“, und nach einer ausführlichen Analyse mit Literaturangaben schlägt er vor, hinter „Lukas“ nicht einmal „einen Proselyten, sondern einen Diasporajuden zu vermuten“. Die Meinung von U. Busse wird auch von J. Kudasiewicz, Ewangelie synoptyczne, 227, vertreten.

<sup>6</sup> Vgl. dazu A. Plummer, Luke, 251; J. Blinzler, Neutestamentliche Berichte, 46; J. Kudasiewicz, Zycie ukryte, 164f; J.A. Fitzmyer, Luke I, 798; W. Dignath - S. Wibbing, Taufe - Versuchung - Verklärung, 58; R. Pesch, Markusevangelium II, 72; J. Höller, Verklärung, 45; E. Dabrowski, Przemienienie, 42-47; H. Baltensweiler, Verklärung, 63f.

Lukas den Markustext paraphrasierte, weil er „sachgerechter auszudrücken suchte, was er in seiner Quelle las“, er sagte das, was Markus darstellen wollte.<sup>1</sup>

Durch das Weglassen des Terminus μεταμορφώω und durch die Beschreibung des veränderten Gesichtes werden nicht nur eventuelle Missverständnisse ausgeräumt, sondern es wird auch dem Leser zusätzlich ein Hinweis auf die heilsgeschichtlichen Ereignisse gegeben, die mit dem doppelten (Lk 9,51.53) Erwähnen des πρόσωπον signalisiert werden. Mit der hebraisierenden Phrase τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν (...) εἰς Ἱερουσαλήμ (Lk 9,51) wird eine feste Absicht ausgedrückt, nach Jerusalem zu gehen. Nach R. von Bendemann bietet Lk 9,51 „semantisch ein Summar der lukanischen Verklärungserzählung“.<sup>2</sup> Die beiden Texte wurden von Lukas redaktionell so konzipiert, dass der Leser folgende Textbezüge herstellen kann:<sup>3</sup> 1) die Einleitungsformel καὶ ἐγένετο ἐν τῷ (Lk 9,29), bzw. ἐγένετο δέ (Lk 9,51); 2) die ἡμέραι werden im gleichen Kontext erwähnt (Lk 9,28.36; vgl. Lk 9,51); 3) das Erfüllungsmotiv wird mit den gleichstämmigen Worten συμπληροῦσθαι (Lk 9,51) und πληροῦν (Lk 9,31) ausgedrückt; 4) der Ort der Erfüllung ist in beiden Texten Ἱερουσαλήμ; 5) mit den Termini ἔξοδος (Lk 9,31) und ἀνάλημψις (Lk 9,51) wird der Tod und die Himmelfahrt bezeichnet. Durch diese Entsprechungen wird angedeutet, was sich später erfüllt, „zumal Lukas gern im voraus etwas andeutet, was er später wieder aufnimmt und ausführlicher entfaltet“.<sup>4</sup> Somit zeichnet sich in der Veränderung des Gesichtes während des Betens seine feste Absicht ab, nach Jerusalem, zum Ort seines Leidens, seines Todes, seiner Auferstehung, seiner Himmelfahrt und seiner Wiederkunft, zu gehen.

Im letzten Teil des V 29 wird mit der Phrase ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἑξαστράπτων das Aussehen der Bekleidung Jesu geschildert.<sup>5</sup> Zur Bezeichnung der Bekleidung wird von Lukas der Begriff ἱματισμός benutzt und somit ist das eine lukanische Detailänderung des markinischen Wortes ἱμάτιον. Das Nomen ἱμάτιον ist im NT, im Gegenteil zum Wort ἱματισμός, gut belegt und bedeutet, so wie in der LXX, *das Obergewand*, aber auch *die ganze Kleidung*.<sup>6</sup> Es wird im eigentlichen Sinne verwendet als *das Gewand* oder *die Bekleidung*, aber auch im übertragenen. So steht z.B. das Kleid in der Apokalyptik symbolhaft für das Heil, „in den hellenistischen Mysterienkulten erfüllt das Kleid religiöse

---

<sup>1</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 291f.

<sup>2</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 85.

<sup>3</sup> Darauf haben hingewiesen: L. Feldkämper, Der betende Jesus 136f; G. Lohfink, Himmelfahrt, 215-217; R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 85.

<sup>4</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 137.

<sup>5</sup> M. Frenschkowski, Offenbarung und Epiphanie II, 185, schreibt: „Lichterscheinungen als Legitimationsmirakel sind in allen antiken Literaturen nicht selten“, siehe auch ebd. Anm. 153.

<sup>6</sup> Belege siehe bei Bauer-Aland, ἱμάτιον, WNT, 763f.



Funktionen. In der Gnosis kann ἱμάτιον Sinnbild für das Leben sein“.<sup>1</sup> Das Wort ἱματισμός befindet sich im NT nur fünfmal<sup>2</sup>, wovon drei Belege auf die lukanischen Schriften entfallen. Somit gehört das Wort ἱματισμός zum lukanischen Wortschatz. Die Bedeutung des ἱματισμός scheint ähnlich zu sein wie die von ἱμάτιον. In 1 Tim 2,9 bedeutet ἱματισμῷ πολυτελεῖ die kostbare Kleidung. In der Apg 20,33 steht ἱματισμός im Zusammenhang mit dem Silber und Gold, somit kann man davon ausgehen, dass es sich nicht um eine einfache Kleidung handelt, sondern um eine wertvolle. Bei Lk 7,25 treten die beiden Formen ἱμάτιον und ἱματισμός auf. Der Begriff ἱμάτιον bedeutet hier allgemein *Bekleidung*, dagegen weist ἱματισμός auf *die vornehme, kostbare Kleidung* hin, die Menschen in den Palästen der Könige tragen. Bei Joh 19,24 befindet sich der Begriff ἱματισμός als Zitat aus der LXX, Ps 21,19 im Passionskontext. Es handelt sich um das Gewand von Jesus, um das die Soldaten nach der Kreuzigung Jesus das Los warfen.

Nach dem kurzen Überblick über die vier Stellen, wo das Wort ἱματισμός auftritt, ergibt sich als Schlussfolgerung, dass ἱμάτιον *ein kostbares, besonderes Gewand* bedeutet. Bei Johannes steht ἱμάτιον im Zusammenhang mit der Kreuzigung Jesu. Somit entsteht die Frage, was Lukas mit der Detailänderung des markinischen Wortes ἱμάτιον dem Leser mitzuteilen beabsichtigte. Einerseits wollte er auf die Besonderheit der Bekleidung während der Verklärung hinweisen, was er zusätzlich mit λευκὸς ἑξαστράπτων betont hat, und somit die Gedanken der Lesers auf eine andere, apokalyptisch-eschatologische Dimension ausrichten. Andererseits kann man spekulieren, ob Lukas im Hintergrund nicht an die Passion, an die Bekleidung im johanneischen Sinne gedacht hat. Dies kann man jedoch nicht bejahend beantworten, weil Lukas an der Parallelstelle (Lk 23,34) zu Joh 19,24 für die Bezeichnung des Gewandes Jesu das Wort ἱμάτιον benutzt und es keine andere Leserart dieser Stelle gibt, die von Papyri oder Codices bestätigt wäre.

Die Besonderheit der Bekleidung während der Verklärung ergänzt Lukas, wie schon erwähnt, durch λευκὸς ἑξαστράπτων. Die Bedeutung des Wortes λευκός ist *weiß* oder entspricht dem bekannten von λευκός stammenden lateinischen Wort *lux*, was *Licht* bedeutet. Somit bedeutet λευκός *weiß, Licht, glänzen*. Darauf weisen auch verwandte Wörter wie λύχνος, λυχνία hin, die *leuchten, glänzen* oder *Licht* bedeuten, vor allem in der religiösen Symbolik und der eschatologisch-apokalyptischen Literatur.<sup>3</sup> Meistens bezeichnet λευκός die Farbe weiß in den verschiedenen Schattierungen und diese ist die bevorzugte kultische Farbe, die aus der griechischen und römischen Antike bekannt ist. Sie hat auch eine große Bedeutung auf dem israelisch-jüdischen Kulturgebiet, vor allem in der apokalyptischen

---

<sup>1</sup> P. Weigelt, ἱμάτιον, ThBNT, 83.

<sup>2</sup> Lk 7,25; 9,29; Joh 19,24 - es handelt sich um ein Zitat aus Ps 21,19b (LXX); Apg 20,33; 1 Tim 2,9.

<sup>3</sup> W. Michelis, λευκός, ThWNT IV, 247.

Literatur (z.B. Dan 7,9; äth Hen 14,20; 71,10).<sup>1</sup> M. Michaelis<sup>2</sup> und W. Bauer<sup>3</sup> geschlagen vor, das Adjektiv λευκός in der Verklärungsparikope als *hell*, *leuchtend*, *glänzend* oder *schimmernd* zu übersetzen. Ein solches Verständnis unterstützt das von Lukas hinzugefügte Partizip ἐξαστράπτων.

Das Verb ἐξαστράπτω ist ein Hapaxlegomenon im NT und bedeutet wie in der außerbiblischen Literatur (z.B. TestJob 46,8)<sup>4</sup> *aufglänzen*, *erglänzen*, *hervorblitzen*. Auf diese Bedeutung des Verbs ἐξαστράπτω weisen auch zwei aus der gleichen Wurzel stammende Wörter ἀστραπή (*Blitz*) und ἀστράπτω (*blitzen*, *glänzen*, *funkeln*) hin. Die Wörter ἀστραπή und ἀστράπτω bzw. die Komposita von ihnen werden im *apokalyptischen* Kontext angewendet, „besonders auch, wenn es um das plötzliche Erscheinen des verherrlichten Christus geht: Lk 9,29; 17,24; Mt 24,27; Apg 9,3; 22,6“<sup>5</sup>; sie sind nur bei Lukas gut belegt.<sup>6</sup> In Bezug auf die irdischen Wesen symbolisiert die weiße, glänzende Bekleidung deren Leben nach dem Tod (Apk 3,4; äth Hen 62,15). Das Erscheinen des verklärten Jesus im weißen, glänzenden Gewand suggeriert seine Zugehörigkeit zur Welt Gottes, seine Herrlichkeit.

Somit präzisiert Lukas mit dem Partizip ἐξαστράπτων, das eine Verdeutlichung zum λευκός ist, das Aussehen des ἱματισμός. Mit dieser eschatologisch-apokalyptischen Nomenklatur betont Lukas die Steigerung des berichteten Geschehens und gibt dem Leser einen Hinweis auf die beiden Männer in der Perikope über die Auferstehung (Lk 24,4 ἀστραπτοῦσα) und in der Perikope über die Himmelfahrt (Apg 1,10 λευκή). Auf diese Weise signalisiert Lukas, dass das Thema der Auferstehung und der Erhöhung im Blick seines Interesses steht.

## Resümee

Mit V 29 wird der Leser in die Fortsetzung der Geschichte eingeführt, in den Teil, der besonders für ihn bestimmt ist, nämlich in den Teil, der sich auf der Ebene des impliziten Leserverweises abspielt. Mit dem wiederholten Erwähnen des Gebets wird die

---

<sup>1</sup> Mehr dazu siehe im Kapitel: *Literarische Gattung*, 59ff, dieser Arbeit. Vgl. auch M. Öhler, Verklärung 204, Anm. 24.

<sup>2</sup> W. Michaelis, λευκός, ThWNT IV, 252.

<sup>3</sup> Bauer-Aland, λευκός, WNT, 958.

<sup>4</sup> Weitere Belege siehe bei Bauer-Aland, ἐξαστράπτω, WNT, 553. Zum ἐξαστράπτω siehe auch Ch. Niemand, Minor Agreements, 138f.

<sup>5</sup> M. Kokot, Przedmarkowe opowiadanie, 39; H. Langkammer, Ewangelia według św. Marka, 219.

<sup>6</sup> Ch. Niemand, Minor Agreements, 139, Anm. 146. Das Wort ἀστραπή tritt zweimal bei Mt, dreimal bei Lk; viermal in der Apk; ἀστράπτω dagegen ist nur zweimal bei Lk notiert und das Wort περιστράπτω zweimal in der Apg.

Aufmerksamkeit des Lesers nocheinmal auf die Relevanz des nachfolgenden Geschehens gerichtet. Während des Betens Jesu bekommt der Leser durch die Beschreibung des verklärten Jesus ein Zeichen, das auf die wahre, transzendente Identität Jesu hinweist. Dies betont die von Lukas angewendete eschatologisch-apokalyptische Nomenklatur und Symbolik. Durch das Erwähnen des πρόσωπον und der Formulierung ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἐξαστράπτων können bei dem Leser Assoziationen zu den bekannten Ereignissen (z.B. Ex 34,29f; äth Hen 38,4; 71,1) geweckt werden und durch das Realisieren der Textbezüge wird sein Blick auf die nachfolgenden Geschehnisse (vgl. Lk 9,51f) gerichtet. Auf diese Weise bekommt der Leser einen Hinweis darauf, dass das, was jetzt geschieht, nicht nur als aktuelles Ereignis wahrgenommen werden soll, sondern als ein Ereignis, das überdimensionale Bedeutung hat, das auf die Leidensgeschichte, den Tod, aber auch auf die Herrlichkeit und somit auf die transzendente Dimension hinweist.

### 3. Die Interpretation des Zeichens (VV 30-31)

Mit der Wendung καὶ ἰδοὺ wird der Leser in den zweiten Teil des Geschehens auf der Ebene des impliziten Leserverweises eingeführt. In diesem Teil wird ihm die Deutung der vorher beschriebenen Verklärung Jesu gegeben. Die Wendung καὶ ἰδοὺ lenkt seine Aufmerksamkeit auf die plötzlich in der Geschichte neu auftretenden Personen.<sup>1</sup> Die von Lukas überraschend eingeführten Personen werden zuerst als zwei Männer (ἄνδρες δύο) bezeichnet.

Das Wort ἄνθρωπος wird in der Antike für himmlische Wesen, die auf Erden erscheinen, verwendet.<sup>2</sup> Im AT wird ἄνθρωπος als Bezeichnung für Engel (vgl. Gen 18, 2.16.22; 19,1.10.12; Ez 9,2.3.11; 10,2.6; 40,3f; 43,6; 47,3; vgl. auch Ri 13,10f; Sach 1,8; 2 Makk 3,26) gebraucht. Im Buch Daniel wird mit ἄνθρωπος der Engel Gabriel, der als angelus interpres auftritt, bezeichnet. Der Engel Gabriel interpretiert Daniel die erlebten Visionen (Dan 8,15f; 9,21; 10,5; 12,6f).<sup>3</sup> Der Begriff ἄνθρωπος im Sinn *Engel* ist im NT außerhalb der lukanischen Schriften nicht belegt.<sup>4</sup> G. Lohfink geht davon aus, dass Lukas mit dem Wort ἄνθρωπος auf einen Engel

---

<sup>1</sup> Zur Wendung καὶ ἰδοὺ allgemein und zu seiner Funktion in der Verklärungssperikope siehe mehr im Kapitel: *Die strukturelle Komposition von Lk 9,28-36, 80ff.* dieser Arbeit.

<sup>2</sup> G. Lohfink, *Himmelfahrt*, 196, Anm. 127, hat die Stellen aufgezählt, in denen die Ausdrücke ἄνθρωπος und νεανίσκος als Bezeichnung für die himmlischen Wesen, die auf Erden auftreten, verwendet wird.

<sup>3</sup> G. Lohfink, *Himmelfahrt*, 196.

<sup>4</sup> Auf die Funktion des ἄνθρωπος = Engel im NT hat A. Oepke, ἄνθρωπος, ThWNT I, 362-364, nicht hingewiesen. Darauf hat G. Lohfink, *Himmelfahrt*, 196, Anm. 128, aufmerksam gemacht, aber er hat nur auf drei Stellen (Lk 24,4; Apg 1,10; 10,30) hingewiesen, wo der Ausdruck (καὶ ἰδοὺ) ἄνθρωπος/ἄνδρες (δύο) steht; er hat Lk 9,30, wo sich genau der gleiche Ausdruck καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο befindet, nicht berücksichtigt.

hindeuten möchte und dadurch im Gebrauch dieses Wortes auf das Alte Testament Bezug nahm.<sup>1</sup> Die Stellen, die er genannt hat (Lk 24,4; Apg 1,10; 10,30), weisen auf ein solches Verständnis hin, aber er hat Lk 9,30, wo genau der gleiche Ausdruck καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο steht, nicht berücksichtigt. In Lk 9,30 bedeutet die Wendung ἄνδρες δύο nicht zwei Engel, sondern zwei himmlische Gestalten. Somit kann man feststellen, dass Lukas im Gebrauch des Wortes ἄνθρωπος nicht nur auf die alttestamentliche Ausdrucksweise zurückgreift, wo ἄνθρωπος für den Engel gebraucht wird, sondern dass er auch die antike Bedeutung des Wortes ἄνθρωπος = himmlische Gestalten meint. Das Auftreten der Engel, bzw. der himmlischen Wesen in der Zweizahl ist ein verbreiteter Topos (Gen 19,1; Dan 12,5; 2 Makk 6,18; slav Hen 1,4; PetrEv 9(36f); 10(39f); Hermae Pastor 4,3; Herodot VIII 38; Antiquitates VI 13).<sup>2</sup> Bei Lukas erscheinen die Engel meistens einzeln (Lk 1,11.26; 2,9; Apg 5,19; 8,26; 10,3.30; 11,13; 12,7.23; 27,23). Ausnahmen bilden die drei Texte, wo zwei Engel erscheinen: die beiden Grabesengel (Lk 24,4), die Himmelfahrtengel (Apg 1,10) und der Verklärungstext, der von zwei himmlischen Gestalten berichtet.<sup>3</sup> In allen drei Texten wird von Lukas zur Einführung der plötzlich erscheinenden himmlischen Wesen die biblische Einleitungsformel καὶ ἰδοὺ angewendet und danach wird die Wendung ἄνδρες δύο gesetzt. Die Anwesenheit der himmlischen Wesen wird mit einem Kompositum von ἵσταμαι (Lk 9,32 συνεστῶτας; Lk 24,4 ἐπέστησαν; Apg 1,10 παρεστήκεισαν) ausgedrückt.<sup>4</sup> Auf diese Weise bekommt der Leser ein Signal, dass die drei Texte miteinander in engster Beziehung stehen. Dies betont zusätzlich die Funktion der zwei himmlischen Wesen in allen drei Texten. In Lk 24,1-12 erklären sie den Frauen, wie das leere Grab zu deuten ist. In der Apg 1,9-11 erläutern sie den Jüngern die Himmelfahrt Jesu und verkündigen seine Wiederkunft. Eine ähnliche Funktion haben die ἄνδρες δύο in der Verklärungssperikope. Sie informieren den Leser über die zukünftige Mission Jesu in Jerusalem (V 31). Somit kann man erschließen, dass den ἄνδρες δύο in allen drei Texten die Funktion des angelus interpres zugewiesen wird.<sup>5</sup>

Die ἄνδρες δύο, die erst später in einem Relativsatz als Mose und Elija identifiziert werden, unterhalten sich mit Jesus. Zur Bezeichnung der Unterredung verwendet Lukas das

---

<sup>1</sup> G. Lohfink, Himmelfahrt, 196.

<sup>2</sup> Siehe dazu M. Dibelius, Lade Jahves, 84; R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, 343-346; G. Lohfink, Himmelfahrt, 198.

<sup>3</sup> H. Baltensweiler, Verklärung, 126: „Lukas wird die Erscheinung der himmlischen Gestalten von Mose und Elias im Sinne von Erscheinungen anlässlich der Auferstehung und der Himmelfahrt verstanden haben“. Vgl. auch L. Feldkämper, Der betende Jesus, 138.

<sup>4</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 138.

<sup>5</sup> Die Funktion des angelus interpres in der Verklärungssperikope schreiben den beiden Männer (Mose und Elija) zu: J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 292; F. Bovon, Lukas I, 496.

Verb συλλαλέω, das zu den seltenen Worten im NT und in LXX gehört.<sup>1</sup> In LXX geht die Bedeutung des Wortes συλλαλέω auf das hebräische Äquivalent von רב רבpiel und שׂוּחָ zurück und drückt *die Gemeinsamkeit der Personen, die sich unterhalten, sich unterreden oder sich besprechen*, aus. Eine andere Bedeutung hat das Wort συλλαλέω allerdings in Cod. Alex. 3 Kön 12,14, indem רב רבpiel durch καὶ συνελάλησεν wiedergegeben wurde und vielmehr auf eine Proklamation hinweist.<sup>2</sup> Somit entsteht die Frage, was Lukas dem Leser mit dem Verb συλλαλέω sagen wollte. Handelt sich um eine Proklamation, wie manche Ausleger<sup>3</sup> annehmen oder um eine Gemeinsamkeit der Personen, die im Dialog miteinander stehen? Um die Frage zu beantworten, ist es relevant, die lukanischen Stellen (Lk 4,36; 22,4; Apg 18,12 (D); 25,12), wo das Verb συλλαλέω auftritt, in Betracht zu ziehen. Lk 4,36 gehört zur Perikope Lk 4,31-37, in der von der Befreiung der Kranken aus der Gewalt der Dämonen in Kafarnaum durch Jesus berichtet wird. In diesem Text wird berichtet vom Beginn der galiläischen Tätigkeit Jesu, die sich durch die Verkündigung der Gottesherrschaft, die Vorbedingung für Jesu machtvolleres Wort ist, und die Wundertaten auszeichnet.<sup>4</sup> „Dabei geben die Dämonen zu erkennen, dass Jesus sein Messiasamt (vgl. Lk 4,18 mit V 34,40f) angetreten hat.“<sup>5</sup> Die Zeugen des wundertätigen Wirkens Jesu staunen, sind erschrocken und unterreden sich (συνελάλουν) miteinander: *Was ist das für ein Wort? Mit Vollmacht und Kraft befiehlt er den unreinen Geistern, und sie fliehen* (Lk 4,36). In Lk 22,3-6 wird von Verratsabsichten des Judas berichtet. Für diesen Zweck unterredet (συνελάλησεν) er sich mit dem Hohenpriester und den Hauptleuten, wie er Jesus an sie ausliefern könne. Somit betont das Verb συλλαλέω in beiden Texten *die Gemeinschaft der Personen*, die in Lk 4,31-37 das Wunder erlebt haben und die in Lk 22,3-6 das gemeinsame Ziel haben.

In der Apg 18,12 (D - συλλαλήσαντες)<sup>6</sup> unterreden sich einige Juden gegen Paulus, um ihn vor den Richterstuhl zu bringen. In Apg 25, 12 unterredet (συλλαλήσας) sich der

---

<sup>1</sup> Im NT begegnet das Verb συλλαλέω siebenmal, davon fünfmal in den lukanischen Schriften (Mk 9,4; Mt 17,3; Lk 4,36; 9,30; 22,4; Apg 18,12 (D); 25,12). In LXX ist das Verb συλλαλέω viermal belegt (Ex 34,35; Spr 6,22; Jes 7,6; Jer 18,20). Cod. Alex. hat dazu noch 3 Kön 12,14: „Die Variante ist notiert - wie J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 112, Anm. 132 bemerkte - in der Konkordanz von Hatch-Redpath s.v. συλλαλεῖ. Die Septuagintausgabe von A. Rahlfs 8. Auflage 1965 verzeichnet sie nicht im textkritischen Apparat, obwohl der Herausgeber versichert“, dass die Lesarten der drei Handschriften (BSA) vollständig notiert sind.

<sup>2</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 112.

<sup>3</sup> H. Baltensweiler, Verklärung, 76, geht davon aus, dass das Wort συλλαλέω die Belehrung Jesu durch Mose und Elija bedeutet. Für H.P. Müller, Verklärung, 62, steht hinter dem συλλαλέω ein traditionelles Erzählelement. Kritik an Müllers Position siehe bei J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 112f.

<sup>4</sup> Dazu siehe U. Busse, Wunder, 66-90.

<sup>5</sup> U. Busse, Wunder, 90.

<sup>6</sup> Nestle-Aland, Novum Testamentum graece.

Statthalter Festus mit seinen Ratgebern, dass Paulus an den Kaiser appellieren soll, als die Juden ihn angezeigt haben. In diesen beiden Texten weist das Verb συλλαλέω auch auf *die Gemeinschaft* der Gruppe hin, die das gleiche Ziel hat. Somit kann man davon ausgehen, dass Lukas in der Verklärungserikope nicht an eine Proklamation denkt, sondern an *die Gemeinschaft* der beiden erschienenen himmlischen Gestalten mit Jesus.<sup>1</sup> Zusätzlich bekommt der Leser mit dem Wort συλλαλέω einen Hinweis auf den intertextuellen Zusammenhang zwischen Lk 4,31-37, Lk 9,28-36 und Lk 22,3-6. Auf diese Weise werden dem Leser zusätzlich Informationen zur messianischen Identität Jesu und seiner Mission gegeben. Der Leser wird informiert, dass Jesus in Lk 4,35 den Dämonen jede Anspielung auf seine messianische Würde verbietet, „weil für Lukas dieser Hoheitstitel mehr umfasst, als die Dämonen wissen können. Denn nach Lk 24,26 ist das gehorsame Erleiden der Passion ein wesentlicher Bestandteil des Hoheitsprädikats „Christus“, womit sich die Schrift endgültig erfüllt“.<sup>2</sup> Die Mission Jesu ist das Thema worüber sich Mose und Elija mit Jesu (Lk 9,31) unterreden. Der Beginn der Passion ist dem Leser durch den Verrat des Judas (Lk 22,3-6) angedeutet. Somit bekommt der Leser mit dem Wort συλλαλέω einen Blick auf den Anfang der messianischen Tätigkeit Jesu; in der Verklärungsgeschichte wird die Mission (ἔξοδος) Jesu durch die himmlischen Gestalten bestätigt und mit dem Verrat von Judas nimmt sie ihren Gang.

An dieser Stelle könnte man fragen, wieso die beiden himmlischen Gestalten als Mose und Elija bezeichnet werden? Was möchte der Autor dem Leser dadurch mitteilen? Welche Funktion wird ihnen zugewiesen? Handelt sich um die Repräsentanten des Gesetzes und der Propheten, wie manche Ausleger andeuten?<sup>3</sup> Um diese Fragen zu beantworten, soll ein Blick auf die Bedeutung der beiden alttestamentlichen Gestalten in der Tradition gerichtet werden.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> So bei Ph. Vielhauer, *Erwägungen zur Christologie*, 163.

<sup>2</sup> U. Busse, *Wunder*, 90.

<sup>3</sup> A. Plummer, *Luke*, 251; W. Wiefel, *Lukas*, 180; J. Ernst, *Lukas*, 304; E. Schweizer, *Lukas*, 104, verweist auf Lk 16,29.31; 24,27, wo die Formel *Mose und Propheten* erwähnt wird, die sich seiner Meinung nach auf Mose und Elija bezieht. F. Gryglewicz, *Lukasz*, 199; H. Schürmann, *Lukasevangelium I*, 557; J.A. Fitzmyer, *Luke I*, 800; F. Bovon, *Lukas I*, 496; J. Kudasiewicz, *Zycie ukryte*, 167.

<sup>4</sup> Hier werden kurz die drei Interpretationsmöglichkeiten besprochen, aber es gibt noch andere, z.B. hat J. Höller, *Verklärung*, 68, vorgeschlagen, Mose und Elija als Vertreter des ganzen ATs zu sehen und somit als Repräsentanten der Vergangenheit, „während die Apostel die Vertreter der Zukunft sind“. Man suchte noch nach anderen Gründen für das gemeinsame Erscheinen von Mose und Elija. Einer der möglichen Erklärungen sieht in Mose den Vertreter der Vergangenheit und in Elija den Wegbereiter der Zukunft. Aus dieser Interpretation kann man erschließen, dass Mose eine untergeordnete Funktion zugewiesen wird. Ein weiterer Deutungsversuch will auf das stellvertretende Leiden von Mose und Elija hinweisen. Es soll eine Weissagung auf Jesu eigenes Leiden sein. Diese und andere Auffassungen besprachen ausführlich J. Höller, *Verklärung*, 62ff; H. Baltensweiler, *Verklärung*, 69ff; J.M. Nützel, *Verklärungserzählung*, 118-120; M. Öhler, *Elija*, 122ff; zur Funktion des Elija in der Verklärungsgeschichte siehe M. Kokot, *Przedmarkowe opowiadanie*, 39-41. Gegen die Interpretation von H. Baltensweiler, *Verklärung*, 82, dass Mose und Elija erschienen sind, um Jesus zu belehren, siehe S. Pellegrini, *Elija*, 316f.

## MOSE UND ELIJA

1. Mose und Elia bei Markus
2. Repräsentanten des Gesetzes und der Propheten
3. Repräsentanten der eschatologischen Zeiten
4. Mose und Elia bei Lukas

### 1. Mose und Elia bei Markus

Da Lukas die beiden himmlischen Gestalten aus der markinischen Vorlage übernommen hat, bleibt zu fragen, welche Bedeutung Mose und Elia in der markinischen Redaktion haben. Markus erwähnt in Mk 9,4 zuerst Elia dann Mose (Ἠλίας σὺν Μωϋσεϊ), aber in Mk 9,5 ändert er die Reihenfolge und setzt Mose an die erste Stelle vor Elia. Diese redaktionelle Änderung löste in der Forschungsgeschichte verschiedene Diskussionen aus. Da allgemein die Meinungen der Exegeten dazu im Kapitel *Synoptischer Vergleich* dieser Arbeit<sup>1</sup> besprochen wurden und Mose und Elia als Repräsentanten des Gesetzes und der Propheten sowie als Repräsentanten der eschatologischen Zeiten unten unter dem Punkt 2 und 3 besprochen werden, wird an dieser Stelle die Funktion von Elia und Mose in der markinischen Redaktion erörtert.

Bei Markus wird schon am Beginn seines Evangeliums (Mk 1,2-6) Johannes der Täufer, als der Vorläufer Jesu, mit Elia identifiziert. Markus „deutet hier die Eliasrolle des Täufers lediglich an und legt das Schwergewicht auf das vorbereitende Wirken des Johannes. Die Andeutungen sind ihm aber auch bereits mit dem Zitat aus Mal 3,1, das er als solches nicht erkennt, und der Kleidungsnotiz, die er als Beschreibung der Askese des Wüstenpropheten versteht, vorgegeben.“<sup>2</sup>

In Mk 9,9-13, dem Text, der direkt an die Verklärungsepisode angeschlossen wird, wird die Elia-Thematik im Zusammenhang mit Johannes noch einmal aufgegriffen. Dabei weist Markus durch die Jüngerfrage auf die eschatologische Funktion<sup>3</sup> Elijas (vgl. Mal 3,23) hin, indem er beantwortet, dass ein weiteres Warten auf Elia keinen Sinn hat, weil er schon gekommen ist. Somit wird Johannes der Täufer noch einmal mit Elia identifiziert. Markus verbindet dabei das Kommen des Elia auch mit Jesus, denn beide haben dasselbe Todesschicksal. Um die Eliaerwartung zu erklären, verwendet Markus die Gestalt des

---

<sup>1</sup> Siehe dazu das Kapitel: *Synoptischer Vergleich von Lk 9,28-36 mit Mk 9,2-8, 32ff, 37ff*, dieser Arbeit. Dazu vgl. auch J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 102-122; M. Öhler, Elia, 122-128.

<sup>2</sup> M. Öhler, Elia, 289. Ausführlicher zu Mk 1,1-6 siehe bei ders., 31-37.

<sup>3</sup> Vgl. dazu J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 170.257f; S. Pellegrini, Elia, 293.

Täufers. „Dies kann er aber nur tun, weil er um die Identifikation des Täufers mit Elia, wie sie in Täuferkreisen und daher auch im frühen Christentum bekannt war, wusste.“<sup>1</sup> Aber die Identifikation des Täufers mit Elia wird bei Markus nie offen vollzogen, deshalb kann man bei ihm von einer impliziten Identifikation sprechen. In der markinischen Redaktion kann man dies damit begründen, dass Markus „den Menschensohn und Christus in den Mittelpunkt stellt. Es ist deshalb gerade der Bezug auf das Leiden, den Mk in besonderer Weise hervorhebt, denn in der Verfolgung und Tötung besteht tatsächlich eine Verbindung zwischen beiden, vermittelt durch das Schicksal des Täufers.“<sup>2</sup> In Bezug auf Jesus wird bei Markus zwar historisch gesehen die Volksmeinung, die Jesus mit Elia identifiziert, dargestellt, aber Markus lehnt eine Identifikation Jesu mit Elia ab, im Gegenteil, es wird betont, dass Jesus nicht Elia ist (Mk 6,15; 8,28).

Problematisch und in der Forschung viel diskutiert ist der markinische Ruf Jesu nach Gott, der als Ruf nach Elia missverstanden wird (Mk 15,35f).<sup>3</sup> Manche Forscher<sup>4</sup> gehen davon aus, dass in Mk 15,35f der Leser durch das Erwähnen Elijas erkennen soll, dass sich die Leidensankündigung an dieser Stelle erfüllt. Somit bringt Markus Mk 9,12, wo auf die Verbindung des Leidens des eschatologischen Elia mit dem des Menschensohnes verwiesen wird, mit Mk 15,35f in Zusammenhang.

Somit kann man feststellen, dass Elia in der markinischen Redaktion als ein Vorläufer Jesu dargestellt wird und ihm eine eschatologische Rolle zugeschrieben wird.

Die Änderung der Reihenfolge der Namen Mose und Elia (Mk 9,4 und Mk 9,5) führte dazu, dass in der Forschung angenommen wurde, dass in der vormarkinischen Redaktion nur Elia erwähnt wird und Markus Mose hinzufügte.<sup>5</sup> Die Zufügung des Mose sollte „den Leser auf eine Beziehung zwischen der Verklärungserzählung und den Sinaierzählungen hinweisen, dann ist damit gesagt, dass er erscheint, um Jesus zu charakterisieren als den neuen, endgültigen, voll-mächtigen Gesetzgeber. Doch ergibt sich diese Charakterisierung erst auf dem Umweg über Assoziationen zum Sinaigeschehen, welche die ganze Verklärungserzählung erweckt. Erst auf diesem Umweg wird Jesus als der gekennzeichnet, der Mose ablöst und überbietet. Nur in diesem Sinn kann man davon sprechen, dass Mose hier als Vertreter des Gesetzes anwesend ist. Primär spielt er die Rolle eines zu Gott Erhöhten, der vom Himmel her erscheint.“<sup>6</sup> Ergänzend wird noch bemerkt, dass Mose im

---

<sup>1</sup> M. Öhler, Elia, 290. Vgl. auch J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 260.

<sup>2</sup> M. Öhler, Elia, 290. Vgl. auch J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 262ff.

<sup>3</sup> Ausführlich dazu siehe bei M. Öhler, Elia, 139-153.

<sup>4</sup> Z.B. D. Lührmann, Markusevangelium, 263; G. Sellin, Züge, 86.

<sup>5</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 243; M. Kokot, Przedmarkowe opowiadanie, 34f.

<sup>6</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 243.



markinischen Konzept eindeutig als der Gesetzgeber und als Vermittler des Willens Gottes gesehen wird (Mk 1,44; 7,10; 10,3; 12,19).

## 2. Repräsentanten des Gesetzes und der Propheten

Nach der seit den frühesten Zeiten der Kirchenväter bekannten Interpretation repräsentieren Mose und Elija das Gesetz und die Propheten.<sup>1</sup> Diese Meinung basiert vor allem auf dem Ausdruck *Μωϋσῆς καὶ οἱ προφῆται* (Lk 16,29.31; 24,27.44; Apg 28,23; vgl. Apg 26,22). Die Zusammensetzung von Gesetz und Propheten ist im NT 12 Mal notiert.<sup>2</sup> Ihre Erwähnung soll beweisen, dass in Jesus das Ziel von Gesetz und Propheten in Erfüllung geht.

An dieser Stelle kann man fragen, ob die beiden erschienenen Gestalten wirklich das Gesetz und die Propheten vertreten. „Mose hat durch den Bund und den Exodus das Volk gegründet, Elija hat es Gott treu aufbewahren bzw. es zum Bund zurückführen wollen.“<sup>3</sup> Wenn man die Gestalt des Mose betrachtet, kann man annehmen, dass er als Repräsentant des Gesetzes gilt.<sup>4</sup> Im AT und im NT, sowie im palästinischen Spätjudentum galt Mose als Gesetzgeber und Gründer des Volkes, der durch Wunder (Apg 7,36; Joh 3,14; 6,32) als Bote (Apg 7,35) und Knecht Gottes (Apg 15,3) legitimiert wird.<sup>5</sup> Seine höchste Würde war, dass Gott mit ihm redete (Apg 7,33f) und ihn zum Vermittler seines Gesetzes bestimmte (Apg 7,38). Diese Seite seiner Tätigkeit wird so stark betont, dass im NT *Μωϋσῆς* für die Abkürzung *ὁ νόμος Μωϋσέως* steht.<sup>6</sup> Dabei kann man noch erwähnen, dass die Phrase *Moses und die Propheten* den Inhalt des AT zum Ausdruck bringt (Lk 16,29.31; 24,27). Somit kann man nach diesen kurzen Überlegungen feststellen, dass Mose als Repräsentant des Gesetzes gelten kann. Es ist aber problematisch, Elija als Repräsentanten der Propheten gemäß der Formel *Gesetz und Propheten* anzunehmen. Zwar gilt für Lukas Elija als

<sup>1</sup> Diese Typologie ist seit der Patristik (vgl. dazu J.A. McGuckin, *Transfiguration*, 327-241) bekannt und findet auch heute ihre Vertreter: Ch.E. Carlston, *Transfiguration and Resurrection*, 237; A. Plummer, *Luke*, 251; W. Wiefel, *Lukas*, 180; J. Ernst, *Lukas*, 304; E. Schweizer, *Lukas*, 104; F. Gryglewicz, *Lukasz*, 199; H. Schürmann, *Lukasevangelium I*, 557; J.A. Fitzmyer, *Luke I*, 800; F. Bovon, *Lukas I*, 496; J. Kudasiewicz, *Zycie ukryte*, 167; P. Figueras, *Symeon*, 85ff; A. del Agua, *Transfiguration*, 348. Dazu siehe kritischer A. Standhartinger, *Jesus, Elija und Mose*, 67; S. Pellegrini, *Elija*, 316f; M. Öhler, *Elija*, 192f.

<sup>2</sup> Mt 5,17; 7,12; 22,40; Lk 16,16; Apg 13,15; Röm 3,21. In Lk 24,44; Joh 1,45 und Apg 28,23 wird auch präzis das Gesetz als Gesetz des Mose und die Propheten bezeichnet. In Lk 16,29.31; 24,27 begegnet die Bezeichnung Mose und die Propheten.

<sup>3</sup> S. Pellegrini, *Elija*, 317.

<sup>4</sup> Lk 2,22; 5,14; 16,29.31; 20,28; 24,27.44; Apg 6,14; 13,39; 15,1.5; 21,21; 26,22; 28,23.

<sup>5</sup> J. Jeremias, *Μωϋσῆς*, ThWNT IV, 868. Mose als Knecht Jahwes begegnet in Dtn 34,5; Jos 1,1; 7,13.15; 1 Kön 8,53. 56. Dazu siehe auch A. Deissler, *Zwölf Propheten III*, 338; H. Baltensweiler, *Verklärung*, 73.

<sup>6</sup> J. Jeremias, *Μωϋσῆς*, ThWNT IV, 868, Anm. 194. „Diese volle Form steht in Lk 2,22; 24,44; J 7,23; Apg 13,38; 15,5; 28,23; 1 Kor 9,9; Hebr 10,28.“

Stellvertreter für die Propheten<sup>1</sup>, aber er kann kaum als Repräsentant für das Zeugnis der prophetischen Schriften gelten, weil er kein Schriftprophet war. „Er ist doch weder der erste noch der letzte noch der größte der Propheten und hat mit der Weissagung des Messias rein gar nichts zu tun. Als Vertreter der Propheten mochte Isaias viel eher geeignet erscheinen“.<sup>2</sup> Um das Problem zu klären, wird in der Forschung angenommen, dass vor allem der Maleachi-Text eine Schlüsselrolle in der Erklärung der Erscheinung der beiden alttestamentlichen Gestalten spielt.<sup>3</sup> Der Maleachi-Text (3,22-24) ist die einzige Stelle im AT, wo die beiden Gestalten zusammen auftreten und als Vorbote der messianischen Zeit bezeichnet werden. Im masoretischen Text - im Gegenteil zu LXX<sup>4</sup> - steht an der ersten Stelle Mose als Repräsentant des Gesetzes und danach wird Elia erwähnt, der als Prophet bezeichnet wird ( לֵיָהּ הַנָּבִי ). Somit wird eine „kanongeschichtlich bedeutsame Aussage gemacht. Elia steht für den Kanonteil der vorderen und hinteren Propheten, für Geschichts- und eigentlichen Prophetenbücher, für die נְבִיאִים“.<sup>5</sup> Nach der Aussage des hebräischen Maleachi-Textes (3,23) wird Elia eindeutig als Prophet bezeichnet.

### 3. Repräsentanten der eschatologischen Zeiten

Nach einer anderen Auslegung wird den beiden himmlischen Gestalten eine eschatologische Funktion zugewiesen. F. Hahn behauptet, dass das Erscheinen von Mose und Elia auf Jesu endzeitliche Rolle hinweisen soll.<sup>6</sup> Nach W. Grundmann kündigt Mose den messianischen Propheten und Elia den messianischen Hohenpriester an.<sup>7</sup> J. Homerski schreibt, dass die geheimnisvolle Entrückung Elijas (2 Kön 2,11; Sir 48,9-10) und die Verheißung seiner Rückkehr (Mal 3,1.23-24) ihm die eschatologische Funktion gaben.<sup>8</sup> H. Bietenhard erklärt: „Indem bei der Verklärung Jesu Mose und Elia erscheinen, kündigt sich

<sup>1</sup> Siehe dazu J.S. Croatto, Jesus, 451-465.

<sup>2</sup> J. Höller, Verklärung, 69. Eine ähnliche Stellung hat neuerdings M. Öhler, Elia, 122, angenommen. Dazu vgl. auch C.A. Keller, Wer war Elia?, 299, bezeichnet Elia als Vorläufer der großen „Schriftpropheten“. P. Dabek, Moses und Eljas, 175, schreibt, dass Elia „nicht der passendste Vertreter der Prophetie“ ist, „weil er vom Messias gar nichts geweissagt hat“. M.E. Thrall, Elijah and Moses, 308, fragt: „But in that case, why should Elijah represent the writing prophets?“. Vgl. auch S. Pellegrini, Elia, 317.

<sup>3</sup> So z.B. U. Becker, Elia, Mose und Jesus, 9. Dagegen ist M. Öhler, Elia, 126f.

<sup>4</sup> Eine andere Reihenfolge wird in LXX gewählt. Dort steht an der ersten Stelle Elia (Mt 3, 22) und erst dann wird Mose erwähnt (Mt 3, 24) - dieser Reihenfolge begegnet man in der markinischen Verklärungsgeschichte (Mk 9, 4).

<sup>5</sup> U. Becker, Elia, Mose und Jesus, 9.

<sup>6</sup> F. Hahn, Christologische Hoheitstitel, 336. Siehe dazu auch A. Standhartinger, Jesus, Elia und Mose, 68f.

<sup>7</sup> W. Grundmann, Markus, 183.

<sup>8</sup> J. Homerski, Eliaz, EK IV, 885-886. J. Teodorowicz, Herold Chrystusa, 249, schreibt, dass in der Überzeugung der Jünger Elia die messianische Epoche ankündigt. Vgl. auch J.S. Croatto, Jesus, 454.

der Anbruch der Endzeit an“.<sup>1</sup> Ähnlich argumentiert P. Weimar: „Ebenso erscheinen bei der (...) Verklärung Jesu (Mk 9,2-8, par.) Elija und Mose gemeinsam als die beiden Vorläufer des Messias (vgl. Dtn 18,15; Mal 3,23f), deren Kommen eschatologische Bedeutung hat und das Anbrechen der Endzeit anzeigt“.<sup>2</sup> Die Wiederkehr des Moses in der Endzeit ist nicht so gut bezeugt wie die von Elija. Er wird in Mal 3,22-24 in Zusammenhang mit Elija gebracht, aber seine Funktion ist nicht eindeutig bezeichnet, im Gegensatz zu Elija (Sir 48,10; Mal 3,23f). In der rabbinischen Literatur wird nur auf eine sehr späte Stelle hingewiesen, die vom gemeinsamen Ankommen der beiden Vorläufer (Mose und Elija) in der Endzeit handelt (DtnR 3,17).<sup>3</sup> Im NT gibt es eine Stelle (Apk 11,3-14), die auf eine gemeinsame Vorläuferrolle von Mose und Elija hinweisen könnte. Die beiden Propheten werden in der Apokalypse (11,3-14) nicht genannt, aber es wird allgemein in der Forschung angenommen, dass die beiden Zeugen als Mose und Elija identifiziert werden können.<sup>4</sup> Viele Ausleger sehen jedoch Schwierigkeiten in dieser Identifikation.<sup>5</sup> Wo die Probleme in der Annahme der Identifikation Mosees und Elijas als der beiden Propheten aus Apk 11 liegen, besprach ausführlich J.M. Nützel.<sup>6</sup> In der apokalyptischen Tradition werden Vorläufer der Endzeit erwartet, aber es handelt sich mehr um Elija und Henoch.<sup>7</sup> Mose wird in diesem Zusammenhang nicht genannt. J. Jeremias weist darauf hin, dass es im NT nur eine Stelle gibt (Joh 5,45), die eindeutig Mose eine eschatologische Funktion zuschreibt.<sup>8</sup> „Er, auf den Juden ihre Hoffnung setzen, weil sie seine Fürsprache im Endgericht erwarten, wird als Ankläger, d.h. als Hauptbelastungszeuge, gegen sie auftreten (Joh 5,45), denn der Unglaube

---

<sup>1</sup> H. Bietenhard, Elias, ThBNT, 225.

<sup>2</sup> P. Weimar, Elija, NBL IV, 520.

<sup>3</sup> „Gott sprach: Mose, bei deinem Leben, wie du dein Leben für Israel in der Welt dahingegeben hast, so sollt ihr in der Zukunft, wenn ich ihnen den Propheten Elias kommen lasse, beide zusammen kommen“ (DtnR 3,17) - zitiert bei Strack-Billerbeck, Kommentar I, 757. Der Midrasch zum 5. Buch Debraim Rabba entstand höchstwahrscheinlich um 900 n. Chr. und sein Verfasser ist unbekannt. Dazu siehe P. Volz, Eschatologie, 191, er hat den Text Rabban Jochanan ben Zakkai zugeschrieben; Strack-Billerbeck, Kommentar I, 756, behauptet, dass eine solche Annahme grundlos ist. Strack-Stemberger, Einleitung, 282f, datiert DtnR zwischen 450 und 800 n. Chr.

<sup>4</sup> Dazu siehe G. Lohfink, Himmelfahrt, 59, Anm. 180. Vgl. auch M. Horstmann, Studien zur markinischen Christologie, 85; J. Schmid, Markus, 171; C.E. Carlson, Transfiguration and resurrection, 238.

<sup>5</sup> H. Baltensweiler, Verklärung, 77f; J. Höller, Verklärung, 71; J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 116.

<sup>6</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 116-118.

<sup>7</sup> Dazu vgl. äth Hen 90,31; 4 Esr 6,26; ApkPet 2; ApkElia 163f.169. Es werden auch andere Vorläufer oder Begleiter des Messias genannt: Esra (4 Esr 14,9.49), Baruch (ApkBar 13,3; 76,2) oder der Hohepriester der messianischen Zeit (TestLevi 18). Ausführlicher siehe bei Strack-Billerbeck, Kommentar I, 756f. Siehe dazu auch S. Pellegrini, Elija, 315, Anm. 130.

<sup>8</sup> J. Jeremias, Μωυσεῖς, ThWNT IV, 871.

gegenüber Jesus ist zugleich Unglaube gegen seine, Jesu Kommen ankündigende Schrift (5,46f)“.<sup>1</sup>

Weiterhin kann man noch darauf hinweisen, dass die Entrückungsgeschichten der beiden Männer - wie es G. Lohfink<sup>2</sup> bewiesen hat - eine wesentliche Rolle in der eschatologisch-messianischen Erwartung spielen. Auf eine solche Bedeutung der beiden Gestalten weisen ihre Entrückungsgeschichten hin. Im 2 Kön 2,1-18 wird eine Entrückungserzählung von Elija geschildert. Sie wird in der späteren Zeit öfter erwähnt: Sir 48,9.12; 1 Makk 2,58; äth Hen 93,8; ApkEsr 7,6; Josephus, Antiquitates IX 2,2(28); Acta Pilati 15,1; Irenäus V 5,1; Tertulian, De anima 50.<sup>3</sup> Die Entrückungsgeschichte von Elija weist auch darauf hin, dass seine Wiederkunft erwartet wird. „Die eigentliche Stelle im Liber antiquitatum 48,1: „et postea elevaberis in locum ubi elevati sunt priores tui, et eris ibi quousque memorabor saeculi. Et tunc adducam vos, et gustabitis quod est mortis“<sup>4</sup>, die an sich von der Entrückung und Wiederkunft des Phinees handelt, gehört ebenfalls der Eliastradition an, denn nach einer auch hier vorausgesetzten jüdischen Geschichtskonstruktion lebte Phinees als Elis weiter“.<sup>5</sup>

Im AT (Dtn 34,5f) wird der Tod des Mose mit folgenden Worten beschrieben: *Danach starb Mose, der Knecht des Herren, dort in Moab, wie es der Herr bestimmt hatte. Man begrub ihn im Tal, in Moab, gegenüber Bet-Pegor. Bis heute kennt niemand sein Grab.* „Für das griechische Denken musste diese Notiz - worauf G. Lohfink hingewiesen hat - Entrückungsspekulationen geradezu provozieren. Denn wenn von einem außergewöhnlichen Menschen gesagt wurde, dass sein Grab unbekannt oder nicht vorhanden sei, so bedeutete das ja im Grunde schon seine Entrückung. Deshalb verwundert es nicht, wenn gerade bei Josephus<sup>6</sup>, dessen Denken in vielen Punkten hellenistisch geprägt ist, der Tod des Moses als Entrückung erscheint.“<sup>7</sup> Es gibt auch eine Reihe von Texten<sup>8</sup>, die die Entrückung des Moses andeuten oder von der Aufnahme seiner Seele berichten, aber diesen Texten liegt die Begräbnisdarstellung von Dtn 34,5-6 zugrunde. Somit kann man davon ausgehen, dass das Erscheinen der beiden Gestalten und das damit verbundene Warten auf deren Wiederkunft die messianische Heilszeit eröffnet, wobei man feststellen kann, dass die eschatologische Funktion des Elija überzeugend belegt ist, im Gegensatz dazu die eschatologische Funktion

---

<sup>1</sup> J. Jeremias, Μωυσῆς, ThWNT IV, 871.

<sup>2</sup> G. Lohfink, Himmelfahrt, 57-69.

<sup>3</sup> Mehr dazu siehe bei G. Lohfink, Himmelfahrt, 57f.

<sup>4</sup> Zitat aus G. Kirsch, Pseudo-Philo, 239f, zitiert bei G. Lohfink, Himmelfahrt, 58.

<sup>5</sup> G. Lohfink, Himmelfahrt, 58.

<sup>6</sup> Josephus, Antiquitates IV, 8,47f, zitiert bei G. Lohfink, Himmelfahrt, 62, auch Anm. 62.

<sup>7</sup> G. Lohfink, Himmelfahrt, 62.

<sup>8</sup> Z.B. Assumptio Mosis; TestAbr 14,6f; TestJob 52; TestIsaak 9,13-10,3; ApkMos 32-37, mehr dazu siehe bei G. Lohfink, Himmelfahrt, 61-69.

des Mose in der Literatur nur auf der Begräbnisdarstellung von Dtn 34,5-6 basiert. Somit ist die Beweislage für die eschatologische Funktion des Mose nicht so gut belegt.

#### 4. Mose und Elia bei Lukas

Nach dem oben dargestellten Überblick über die Bedeutung von Mose und Elia bleibt die Frage teilweise offen, was Jesus mit Mose und Elia verbindet, so dass die beiden alttestamentlichen Gestalten bei der Verklärung erscheinen. Im Blick auf die alttestamentlichen Berichte fällt auf, dass das Schicksal von Jesus Parallelen mit dem Schicksal von Mose und Elia aufweist.<sup>1</sup> Alle drei haben die Wüstenerfahrung gemacht und stehen dadurch zusätzlich mit der Zahl 40 in Verbindung (Dtn 8,2; 1 Kön 19,8; Lk 4,2).<sup>2</sup> Alle drei wurden von ihrem Volk abgelehnt, aber von Gott bewahrt (Ex 16,3; 17,2; Num 20,1-13; 1 Kön 17,1-16; Lk 4,24). Eine Parallelität zwischen Mose, Elia und Jesus ist in der Begegnung mit Gott auf dem Gottesberg zu sehen. Alle drei Schilderungen basieren auf dem gleichen theophanischen Schema.<sup>3</sup> Das Gesicht Jesu während der Verklärung sieht in der lukanischen Darstellung (Lk 9,29) ähnlich wie das Gesicht des Mose auf dem Sinai aus (Ex 34,29f). Auch die göttliche Beauftragung verbindet die drei Gestalten (Elia 1 Kön 19,15-18; Mose als Vermittler des Gesetzes Gottes (Ex 19,19; 20, 1-26; 24,16; 25, 1-31a; 34, 6.10- 28; Dtn 4,12; 5,23-33); Jesus als der neue Gesetzgeber (Lk 9,35). Die Auferweckung eines jungen Mannes in Nain (Lk 7,11-17) und der Jüngerin namens Tabita (Apg 9,36-43) weisen Parallelen zur Auferweckung des Sohnes der Witwe in Sarepta durch Elia (1 Kön 17,14-24) auf.<sup>4</sup> Die eschatologische Funktion Elijas als Vorläufer des Messias (Mal 3; Sir 48) wird mit dem Wirken des Täufers verglichen (Lk 1,17)<sup>5</sup>, aber „eine Identifikation des Täufers mit Elia im Sinne der personalen Identität hat Lukas wohl nicht vertreten, doch erkennt er den Täufer durchaus als Erfüllung der Elijaerwartung an“.<sup>6</sup> Auch die Entrückungsberichte (2 Kön 2,1-18; Dtn 34,5-6; vgl. Lk 50-53; Apg 1,1-12) weisen darauf hin, dass Elia und Mose nicht verstorben sind und vielleicht sogar zurückerwartet wurden, ähnlich der Parusie von

---

<sup>1</sup> Neuerdings haben darauf M. Öhler, Elia, 122ff, und A. Standhartinger, Jesus, Elia und Mose, 71ff, hingewiesen. Vgl. dazu auch S. Pellegrini, Elia, 314-318; J.S. Croatto, Jesus, 451-465.

<sup>2</sup> Vgl. S. Pellegrini, Elia, 316, Anm. 138.

<sup>3</sup> Ausführlicher dazu siehe im Kapitel: *Literarische Gattung*, 59ff, dieser Arbeit.

<sup>4</sup> Ausführlicher dazu siehe bei U. Busse, Wunder, 381f; F. Gils, Propheten, 26, Anm. 1; M. Öhler, Elia, 199-203.231.233; J.S. Croatto, Jesus, 454. P. Dabek, Moses und Elias, 184, betont die besondere Bedeutung Elijas für die lukanische Theologie und meint, dass Lukas seinen Christus als einen zweiten Elia darstellt, „weil in keinem anderen Propheten sich der Geist Gottes so mächtig offenbarte wie in ihm.“

<sup>5</sup> Um die Parallelität der beiden Gestalten zu betonen, weisen manche Autoren zusätzlich auf die priesterliche Abstammung Elijas und Johannes des Täufers hin. Vgl. z.B. U. Busse, Engelrede, 176; M. Öhler, Elia, 85f.

<sup>6</sup> M. Öhler, Elia, 89.

Jesus (Apg 1,11).<sup>1</sup> Im lukanischen Text stehen die beiden alttestamentlichen Gestalten zusätzlich mit dem Leiden und der Auferstehung im Zusammenhang. Die beiden Gestalten waren für Lukas abgewiesene Leidenspropheten, die als Boten Gottes von ihren Landsleuten verstoßen wurden, deshalb sprachen sie über den ἔξοδος Jesu in Jerusalem. Auf ein solches Verständnis weisen Apg 7,17-43 und Lk 13,32ff hin.<sup>2</sup> Lukas redigiert die Stephanusrede so, dass im Moseteil (Apg 7,17-43) deutlich wird, dass der von Gott als Anführer und Schiedsrichter gesandte Mose (Apg 7,35) von Israel verstoßen wurde (Apg 7,27.35.39). In der lukanischen Darstellung des Reiseberichtes kann der Leser an die letzte Reise des Elia von Galgala zum Jordan erinnert werden. „Lukas beginnt mit diesen Worten seinen großen Reisebericht, der wenigstens zum Teil der Reiseroute des Elia folgt (4 Kön 2,1 - LXX; Lk 9,51).“<sup>3</sup> Das für die theologische Bedeutung der Reise Jesu nach Jerusalem, zur Stadt, wo die Propheten umkommen, wichtige Textstück (Lk 13,31-35) wird von Lukas so komponiert, dass es wahrscheinlich auf der Situation des abgewiesenen und verfolgten Elia basiert.

J.S. Croatto hat noch auf ein weiteres wesentliches Motiv hingewiesen, das Lukas von der Elijageschichte (2 Kön 2,15) übernommen und in seine Schriften eingearbeitet hat, nämlich auf das Geistmotiv.<sup>4</sup> So wie der Geist von Elia auf Elischa (2 Kön 2,15) übertragen wurde, so wird auch der Heilige Geist in der lukanischen Redaktion auf Zacharias (Lk 1,67), Jesus (Lk 4,1), die Urkirche (Apg 2) und die Apostel Paulus und Barnabas (Apg 13,51) übertragen, um sie zu ihrer Mission zu führen. Diese Beispiele dienten J.S. Croatto als Beweis, dass der lukanische Jesus als ein Prophet im Stil von Elia dargestellt wurde.<sup>5</sup>

Resümierend kann man feststellen, dass die Erscheinung von Mose und Elia während der Verklärung verschiedene Funktionen aufweist:

- Die Erscheinung der beiden alttestamentlichen Gestalten, vor allem von Mose, könnte gemäß der Formel *das Gesetz des Mose und alle Propheten* darauf hinweisen, dass in Jesus das Ziel von Gesetz und Propheten in Erfüllung geht, dass der Messias leiden müsse (Lk 24,25ff.44f; Apg 13,15.27ff; und 26,22f).<sup>6</sup> Jesus kam nicht, um das Gesetz aufzuheben, wie die Schriftgelehrten ihm vorgeworfen haben (Lk 11,37-54; 13,34f;

---

<sup>1</sup> M. Öhler, Elia, 122f. 208ff.231; S. Pellegrini, Elia, 315, Anm. 129; J.S. Croatto, Jesus, 457. Zum Entrückungsbericht von Mose (Dtn 34,5-6) siehe unter Punkt 3 dieses Kapitels.

<sup>2</sup> Darauf hat L. Feldkämper, Der betende Jesus, 139, hingewiesen. Vgl. auch U. Busse, Nazareth-Nazareth, 40; J.S. Croatto, Jesus, 462ff; M. Öhler, Elia, 184. Er hat auf die Analogie zwischen Jesus und Elia/Elisa in Lk 4,25-27 hingewiesen.

<sup>3</sup> P. Dabek, Moses und Elia, 182.

<sup>4</sup> J.S. Croatto, Jesus, 458.

<sup>5</sup> J.S. Croatto, Jesus, 458.

<sup>6</sup> F. Bovon, Lukas I, 496.

20,45-47), sondern um es zu vollenden. Somit sind die Angriffe der Schriftgelehrten gegen ihn als Gegner des Gesetzes unbegründet, weil sich selbst ihr Übermittler des Gesetzes (Mose) und der größte Eiferer für das Gesetz (Elija) auf seine Seite bei der Verklärung stellen.<sup>1</sup> Aber die Rolle Elijas als Repräsentant der Propheten kann problematisch gesehen werden.

- Die Erscheinung der beiden Gestalten und vor allem von Elija weist auf die messianisch-eschatologische Zeit hin, weil Elija, wie in den alttestamentlichen Texten (Mal 3; Sir 48) so auch bei Lukas (1,17.76; 9,8) die Vorläuferrolle der eschatologischen Zeiten zugewiesen wird. Problematischer wird in der eschatologischen Rolle Mose gesehen, dafür wäre Henoch geeigneter.
- Es gibt viele Parallelen im Leben von Mose, Elija und Jesus, die auf ein ähnliches Schicksal hinweisen. Somit weist ihre Erscheinung während der Verklärung auf die Mission Jesu hin, d.h. auf seinen Tod, seine Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkehr, sowie auf die Zugehörigkeit Jesu zu ihrer Welt.

Im weiteren Verlauf der Erzählung teilt Lukas dem Leser mit, dass Mose und Elija in δόξα erscheinen (Lk 9,31). Ihre Erscheinung wird mit dem Ausdruck ὁφθέντες bezeichnet. Der Begriff stammt vom Verb ὁράω und bedeutet in passiver Anwendung *sichtbar werden, erscheinen*. An sich ist es ein neutrales Wort, das zur Bezeichnung der natürlichen Sphäre und des Sichtbarwerdens einer natürlichen Person dient (Apg 7,26).<sup>2</sup> Die passive Form, meistens mit Dativ, wird im NT fast ausschließlich in Bezug auf Erscheinungen himmlischer Gestalten oder Zeichen gebraucht.<sup>3</sup> W. Michaelis sieht in ὁφθῆναι einen „terminus technicus für die Offenbarungsgegenwart als solche ohne einen Hinweis auf die Art ihrer Wahrnehmung“.<sup>4</sup> E. Dabrowski betont, dass das Verb ὁφθῆναι in der Schilderung der Verklärungsgeschichte auf das wache, reale Sehen hinweist, nicht auf ein visionäres Erlebnis.<sup>5</sup> Auf ein solches Verständnis weisen auch die von ὁράω stammenden Wörter: ὁφθαλμός, ὀπτικός, ὄψις, αὐτοψία etc. hin. In der lukanischen Redaktion wird das zusätzlich durch V 32 betont, in dem geschildert wird, dass die Jünger aus dem Schlaf

---

<sup>1</sup> J. Höller, Verklärung, 67; W. Dignath - S. Wibbing, Taufe - Versuchung - Verklärung, 60.

<sup>2</sup> H. Baltensweiler, Verklärung, 69.

<sup>3</sup> Z.B. Lk 1,11; 9,31; 22,43; 24,34; Mt 17,3; Mk 9,4; Apg 2,3; 7,2.30.35; 9,17; 13,31; 16,9; 26,16a; Hebr 9,28; Apk 11,19; 12,1.3. Dazu siehe Bauer-Aland, ὁράω, WNT, 1171f; J.M., Nützel, Verklärungserzählung, 102.

<sup>4</sup> W. Michaelis, ὁράω, ThWNT V, 359.

<sup>5</sup> E. Dabrowski, Przemienienie, 54f. Zur Visionstheorie siehe E. Dabrowski, Przemienienie, 89-94; H. Baltensweiler, Verklärung, 95ff.

erwachen. Auf diese Weise wird das ganze „als objektiver Vorgang dargestellt, an dem die drei Begleiter Jesu nicht beteiligt sind: Diff. Mk/Mt (ὡφθη αὐτοῖς) wird hier keine Vision geschildert; denn ὁφθέντες (ohne αὐτοῖς!) bezeichnet lediglich *Vorhandensein* und *Gegenwart*“.<sup>1</sup>

Das Verb ὁφθῆναι ist auch zentral im Osterkerygma (Lk 24,34; Apg 13,31; 1 Kor 15,5-8). Dadurch können beim Leser Assoziationen zu Erwähnungen der Erscheinungen des Auferstandenen geweckt werden und somit wird seine Aufmerksamkeit auf den Ausgang Jesu gelenkt.

Durch das Streichen des markinischen αὐτοῖς nach dem ὡφθη wird bei Lukas plausibel, dass in erster Linie der Leser die Erscheinung der himmlischen Gestalten wahrnimmt. Der Leser ist der, dem die Mission Jesu mitgeteilt wird, weil die Jünger erst später in das Geschehen einbezogen werden (Lk 9,32). Die Meinung mancher Ausleger<sup>2</sup>, dass Mose und Elija erscheinen, um Jesus über seine Mission in Jerusalem zu belehren, ist nicht überzeugend, weil Jesus selbst sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung in Lk 9,22 angekündigt hat. Hier ist deutlich zu sehen, dass die Verklärungsgeschichte in der lukanischen Redaktion nicht nur auf der Erzählebene betrachtet werden soll, sondern dass ihr auch eine Funktion in Bezug auf den Leser zugewiesen wird. Ihm wird der Sinn der Verklärung durch die beiden alttestamentlichen Gestalten offenbart.

Der Leser erhält zusätzlich die Information, dass Mose und Elija in der δόξα<sup>3</sup> erscheinen. Die neutestamentliche Bedeutung des Wortes δόξα entspricht dem Begriff δόξα in der LXX

---

<sup>1</sup> L. Feldkämper, *Der betende Jesus*, 138, mit Verweis (Anm. 36) auf W. Michaelis, ὁράω, ThWNT V, 354.324.

<sup>2</sup> Z.B. W. Schmithals, *Lukas*, 114; H. Baltensweiler, *Verklärung*, 70. Vgl. dazu auch H. Conzelmann, *Mitte*, 51.

<sup>3</sup> Das Substantiv δόξα wird vom hebräischen Wort כְּבוֹד abgeleitet und sein Bedeutungsumfang wird umgeprägt. Die Urbedeutung im außerbiblischen Griechisch bezieht sich auf *Ansicht*, *Meinung*, im NT tritt das Wort δόξα in diesem Sinn nicht auf. Dazu siehe H. Hegermann, δόξα, EWNT I, 833. Ein anderer Bedeutungsinhalt bildet die Bedeutung *Ansehen*, *Ruhm*, *Ehre* (Lk 14,10; 1 Kor 11,15; 2 Kor 6,8), die meistens auf die Ehre verweist, die Gott gegeben wird (Ps 29,1; Is 42,12). Dazu siehe G. Kittel - G. v. Rad, δόξα, ThWNT II, 240. Dieser Gebrauch tritt zurück hinter einer religiösen Anwendung, die dem profanen Griechisch unbekannt bleibt. Dem neuen Sinn liegt zugrunde das von der LXX gewählte Äquivalent für כְּבוֹד, das in der LXX dem Wort δόξα entspricht. Δόξα bezeichnet nicht Gott an sich, in seinem Wesen, sondern *die ausstrahlende Manifestation seiner Person*, deshalb wird sie mit den Verben des Sehens (Ex 16,7; 33,18; Is 40,5) oder des Erscheinens (Ex 16,10; Dtn 5,24; Is 60,1) dargestellt. Vgl. dazu H. Witczyk, *Teofania*, 73-75. Die Herrlichkeit Gottes ist in der Schöpfung erkennbar (Ps 19,2; Is 6,3) und in den großen heilsgeschichtlichen Taten (Ex 14,17f; Ps 96,3). In exilisch-nachexilischen Texten wird eine endgültige Erscheinung des כְּבוֹד erwartet, die sich nicht nur auf Israel beschränkt (Is 40,5), sondern es bekehren sich auch die Heiden und werden Zeugen der Herrlichkeit Jahwes. Dazu siehe U. Struppe - W. Radl, *Herrlichkeit*, NBL VII, 132f. Das rabbinische Judentum spricht nur gelegentlich von der Teilnahme des Menschen an dem כְּבוֹד Gottes, „doch werden schon im Deboralied die Gerechten mit der aufgehenden Sonne verglichen (Ri 5,31) und Dn 12,3 mit dem Firmament und mit den Sternen“ - Zitat aus J. Höller, *Verklärung*, 55. In der späteren Apokalyptik werden die כְּבוֹד-ähnlichen Attribute auch Engelwesen zugeschrieben. Zu כְּבוֹד/δόξα siehe auch A. Scriba, *Geschichte des Motivkomplexes*, 21-28.



und כבוד im hebräischen AT. Das Wort bezeichnet hier *göttliche Ehre, göttliche Pracht, Glanz* und *Macht*. Sie äußert sich als Lichtglanz und ist „durch die ganze biblische Tradition hin eines der Attribute des an sich unsichtbaren Gottes (...). Von daher erklärt sich auch, dass überirdischer Lichtglanz, wird er von jemand anderem ausgesagt, den Träger als zur göttlich-himmlischen Welt gehörig ausweist“.<sup>1</sup> Inhaltlich soll die δόξα eine Aussage über die göttliche Wesensart machen, dabei wird der Akzent auf die Sichtbarkeit gesetzt (z.B. Weihnachtsgeschichte - Lk 2,9; Verklärung - Lk 9, 31f; 2 P 1,17; Damaskuserlebnis - Apg 22,11; himmlischer Tempel und himmlische Stadt - Apk 15,8; 21,23).

Lukas verwendet im Gegensatz zu Mk/Mt den Begriff δόξα nicht nur in Bezug auf die Parusie-Texte, sondern überträgt sie auch auf das irdische Leben Jesu (Lk 2,9; 9,31f; Apg 22,11). In der Kindheits- und Verklärungsgeschichte bezeichnet die δόξα einen sichtbar aufstrahlenden, himmlischen Lichtglanz (Lk 2,9; 9,31f). Das Sichtbarwerden der δόξα bei der Geburt Jesu weist auf seine göttliche Herkunft hin, die vom Engel verkündet wird. Eine ähnliche Funktion wird der δόξα in der Verklärung zugeschrieben. Sie kündigt die Zugehörigkeit Jesu zur Welt Gottes, die von den himmlischen Gestalten Mose und Elia bestätigt wird. „Dass die Doxa von Moses und Elias in gleicher Weise wie von Jesus ausgesagt wird, schiebt einen Riegel vor die Annahme, dass Jesus durch sie als Messias charakterisiert werden sollte. Gewiss schrieb man dem Messias die Doxa zu. Da diese aber hier allen Dreien eigen ist, wird man an unserer Stelle die Wurzel der Doxa am natürlichen in einer allen Dreien zukommenden Besonderheit suchen, das ist, in ihrer Zugehörigkeit zur Gotteswelt, ohne aus dem Doxa-Begriff an sich die Art der Funktion jedes einzelnen im Gottesreich näher bestimmen zu wollen“.<sup>2</sup>

Im weiteren Verlauf der Geschichte wird dem Leser die Mission Jesu im Gespräch der beiden himmlischen Gestalten mit Jesus mitgeteilt. Die ausführliche Darstellung des Gesprächsinhalts Jesu mit Mose und Elia wird mit ἔλεγον eingeführt, das auf συνελάλου von V 30 zurückgreift. Durch das Anwenden der Imperfektform bekommt der Leser einen Hinweis, dass die Unterredung eine gewisse Zeit gedauert hat. Die beiden himmlischen Gestalten, die in δόξα erscheinen, reden mit Jesus von seinem Ausgang in Jerusalem. Lukas bezeichnet den Ausgang mit dem Terminus ἔξοδος<sup>3</sup>, dem man im NT nur dreimal begegnet (Lk 9,31; Hebr 11,22; 2 Petr 1,15). In Hebr 11,22 wird er in der historischen Bedeutung angewendet und bezeichnet den Auszug der Israeliten aus Ägypten. In Lk 9,31 und 2 Petr 1,15 wird er im euphemistischen Sinn gebraucht und bedeutet in erster Linie den Tod.<sup>4</sup> In der

<sup>1</sup> Ch. Niemand, *Minor Agreements*, 88. Zur δόξα siehe auch das Kapitel: *Literarische Gattung*, 59ff, dieser Arbeit.

<sup>2</sup> J. Höller, *Verklärung*, 57.

<sup>3</sup> Ausführlich wird die ἔξοδος-Thematik im Kapitel: *Das Exodusmotiv*, 234ff, dieser Arbeit besprochen.

<sup>4</sup> So z.B. H. Schürmann, *Lukasevangelium I*, 558; F. Bovon, *Lukas I*, 496; J. Kudasiewicz, *Zycie ukryte*, 169f;

Apg 13,24 charakterisiert Lukas den Beginn des Wirkens Jesu mit dem Wort εἵσοδος, somit könnte das Wort ἔξοδος den Abschluss der irdischen Tätigkeit Jesu bezeichnen. Die Gegenüberstellung εἵσοδος - ἔξοδος tritt auch in der biblischen und außerbiblischen Literatur auf. So wird z.B. in Weish 7,6 die Geburt mit dem Tod verglichen: μία δὲ πάντων εἵσοδος εἰς τὸν βίον ἔξοδος τε ἴση. Die Anwendung des Terminus ἔξοδος im Sinn *Ausgang aus dieser Welt, Tod* tritt in der griechischen Literatur, in der LXX, in den Papyri und den patristischen Texten auf.<sup>1</sup> Sicherlich versteht Lukas unter dem Begriff ἔξοδος nicht nur den Tod, sondern auch die Auferstehung, die Himmelfahrt und die Parusie.<sup>2</sup> Auf dieses Verständnis weist auch der nähere Kontext und die theologische Konzeption des Lukas hin. Direkt vor der Verklärungsepisode befindet sich die erste Ankündigung von Leiden, Tod und Auferstehung (Lk 9,22), dies bestätigt auch der nachfolgende Kontext (Lk 9,51). In der theologischen Perspektive von Lukas kann der Leser durch intertextuelle Bezüge erschließen, dass der Tod Jesu mit seiner Auferstehung und Erhöhung in Zusammenhang gebracht werden soll (Lk 24,7.25f). Durch den Ausdruck ἡμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλὴμ bekommt der Leser den Hinweis, dass die heilsgeschichtlichen Ereignisse nach Gottes Willen erfüllt werden, in Jerusalem, in der Stadt, in der die Propheten getötet werden (Lk 13, 34).

## Resümee

Gemäß seiner Erzählstrategie gibt Lukas in VV 30-31 die Deutung des Zeichens, das der Leser in V 29 bekommen hat. Mit der Wendung καὶ ἰδοὺ wird die Aufmerksamkeit des Lesers auf die zwei neuen Personen, die als Mose und Elia identifiziert werden, gelenkt. Die Lebensgeschichten von diesen beiden himmlischen Gestalten weisen viele Parallelen mit dem Leben Jesu auf. Ihnen wird in der Verklärungsepisode die Funktion des angelus interpres zugewiesen. Sie informieren den Leser über den ἔξοδος Jesu, den er in Jerusalem erfüllen soll. Somit wird auf der Ebene des impliziten Leserverweises dem Leser eine Interpretation des Zeichens gegeben, die den Sinn der Verklärung und die zukünftige Mission Jesu offenbart. Die redaktionelle Zufügung des Doxamotives eröffnet einen Blick auf die Zugehörigkeit Jesu zur Welt Gottes.

---

M. Öhler, Elia, 192f.

<sup>1</sup> Vgl. z.B. Epikt. 4,4,38; Philo Virt 77,1; Jos Ant IV 189,2; LXX - Weish 3,2; 7,6. Beispiele aus Papyri bieten an: J.H. Moulton - G. Milligan, Vocabulary, 224. Die patristischen Texte siehe bei G.W. Lampe, Patristic, 498. Vgl. auch R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 102-106; dagegen D.H. Stern, Kommentar I, 206.

<sup>2</sup> Auf ein solches Verständnis von ἔξοδος haben viele Ausleger hingewiesen, z.B. J. Kudasiewicz, Zycie ukryte, 169; A. Büchele, Tod Jesu, 140; W. Dietrich, Petrusbild, 106f; F. Bovon, Lukas I, 496f; J.A. Fitzmyer, Luke I, 800; E. Dabrowski, Przemienienie, 57; W. Wiefel, Lukas, 181; J. Manek, New Exodus, 8-23; I. de la Potterie, Jerusalem, 63; F. Gryglewicz, Lukasz, 197f; M. Öhler, Elia, 193.

#### 4. Wendepunkt und menschliches Verständnis des Geschehens (VV 32-33)

Während die VV 29-31 auf der Ebene des impliziten Leserverweises liegen, bestimmt V 32 den Übergang auf die Ebene des Erzählten. Strukturell wird dieser Teil der Geschichte mit der Partikel ὁ δέ markiert.<sup>1</sup> Dadurch bekommt der Leser einen Hinweis, der seine Aufmerksamkeit auf ein neues Geschehen innerhalb der Geschichte lenkt. Mit der Wendung Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ wird der Schwerpunkt wieder auf die Jünger gelegt. Durch das namentliche Erwähnen des Petrus wird seine vordergründige Funktion angedeutet, aber das οἱ σὺν αὐτῷ deutet auf die Zusammengehörigkeit der drei Jünger hin. Ihr Zustand wird mit der Phrase ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ beschrieben, die wegen mangelnder Eindeutigkeit in der Auslegungsgeschichte auf verschiedene Weise interpretiert wird.<sup>2</sup> Somit stellt sich die Frage, was diese Phrase bedeutet. Bedeutet sie *im tiefen Schlaf*<sup>3</sup>, *schläfrig*, *vom Schlaf beschwert* oder weist sie auf einen visionären oder hypnotischen Zustand hin? Um auf diese Frage einzugehen, wird die Bedeutung der Wörter zuerst geklärt.

In der aktiven Form bedeutet der Begriff βαρέω *beschweren, bedrücken, belasten* und in der passiven Anwendung bezeichnet es vor allem das „leibliche Beschwer-, Belastetsein“.<sup>4</sup> Im NT begegnet man βαρέω siebenmal (Mt 26,43; par. Mk 14,40 - C Γ Θ 28. 565. 700. 1010; Lk 9,32; 21,34; 2 Kor 1,8; 5,4; 1 Tim 5,16).<sup>5</sup> In Lk 21,34 wird das Wort βαρέω im paränetischen Sinn gebraucht und handelt von der Beschwerung der Herzen durch Weltlust und Lebenssorgen. Somit verlieren die Herzen durch Rausch<sup>6</sup>, Trunkenheit und die Sorgen des Alltags ihre Feinfühligkeit. In 2 Kor 1,8 drückt βαρέω die Leidensbelastung aus, die „jene Erfahrung der Trübsal in der Asia über die eigene Kraft zu tragen und zu ertragen ging: καθ' ὑπερβολὴν ὑπὲρ δύναμιν ἐβαρήθημεν. Gerade bei diesem Vorfall stellt sich heraus,

<sup>1</sup> Zur Funktion der Partikel ὁ δέ in der lukanischen Verklärungsgeschichte siehe Kapitel: *Die strukturelle Komposition von Lk 9,28-26*, 80ff, dieser Arbeit.

<sup>2</sup> Die meisten Exegeten verstehen unter der Phrase ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ *vom Schlaf beschwert* im Sinn *Schlaf* bzw. *schlafen*. So z.B. L. Feldkämper, *Der betende Jesus*, 141; W. Grundmann, *Lukas*, 192; J. Ernst, *Lukas*, 305; für ihn hat der Schlaf symbolische Funktion und weist auf das „Nicht-Verstehen“ des Weges Jesu hin. „Erst die Erscheinung des Auferstandenen öffnet ihnen vollends die Augen (vgl. 24,15ff)“. Vgl. auch A. Büchele, *Tod Jesu*, 142; H. Schürmann, *Lukasevangelium I*, 558f; T. Zahn, *Luca*, 384; J. Kremer, *Lukasevangelium*, 108; W. Wiefel, *Lukas*, 181; J.S. Croatto, *Jesus*, 461. Dagegen F. Bovon, *Lukas I*, 497f. Dazu vgl. auch M. Öhler, *Elia*, 193.

<sup>3</sup> So versteht diese Phrase J. Schmid, *Lukas*, 170.

<sup>4</sup> G. Schrenk, *βαρέω*, ThWNT I, 556.

<sup>5</sup> G. Schrenk, *βαρέω*, ThWNT I, 556f mit Anm. 1. 2. In der LXX verwendet man das Wort βαρέω nur an zwei Stellen (Ex 7,14; 2 Makk 13,9) im Sinne *Verstocken des Herzens*, sonst wird das ältere Wort βαρόνω angewendet als Übersetzung von כָּבַד kal oder hiphil. Vgl. auch Blaß-Debrunner-Rehkopf, *Grammatik*, § 101, 12. Im NT wird βαρεῖν aktiv nur mit ἐπι- und κατα- von Paulus angewendet und als Simplex wird βαρεῖν nur im Passiv gebraucht und ausschließlich im übertragenen Sinn.

<sup>6</sup> Die Redensart βαρέω οἶνῳ ist seit Homer bekannt. Vgl. dazu Bauer-Aland, *βαρέω*, WNT, 267.

dass die Kraft zu tragen wiederum nicht im eigenen Willen und in den natürlichen Kraftreserven zu erblicken ist“.<sup>1</sup> In 2 Kor 5,4 bedeutet βαρέω „das Beschwertsein als gottgewollter Ausdruck der jetzt noch unvollendeten Existenz in ganzer Spannung zur Hoffnung erscheint“.<sup>2</sup> In 1 Tim 5,16 wird mit dem Wort βαρέω die finanzielle Belastung der Gemeinde ausgedrückt. In Mk 14,40 (C Γ Θ 28. 565. 700. 1010) und Mt 26,43 wird mit ὀφθαλμοὶ βεβαρημένοι zuerst der körperliche Zustand beschrieben, der als Ergänzung zu καθεύδοντας zu verstehen ist. Im übertragenen Sinn deutet ὀφθαλμοὶ βεβαρημένοι (schwere Augenlider) auf die Müdigkeit, die Begründung für den Schlaf ist. Lukas war wahrscheinlich vom Markus-Text (Mk 14,40: ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καταβαρυνόμενοι; in: C Γ Θ 28. 565. 700. 1010: ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ βεβαρημένοι) so inspiriert, dass er das Schlafmotiv von der Getsemanigeschichte in die Verklärungsgeschichte (Lk 9,32) eingebaut hat. Dadurch wird der Blick des Lesers auf Ostern ausgerichtet.

Der Ausdruck ἦσαν βεβαρημένοι wird durch ὕπνος ergänzt. Der Begriff ὕπνος bezeichnet bei den Griechen den *Schlaf*, in der Bedeutung von *Traum* ist es bei ihnen nicht nachweisbar.<sup>3</sup> Im NT wird das Wort ὕπνος sechsmal (Mt 1,24; Lk 9,32; Joh 11,13; Apg 20,9 - zweimal; Röm 13,11) verwendet. Die Wörter mit dem Stamm ὕπν- werden von den Griechen übernommen und bezeichnen zunächst *den natürlichen Schlaf* (Lk 9,32; Apg 20,9), weiterhin *den Todesschlaf* (Joh 11,11-13), sie stehen auch im Zusammenhang mit den Träumen, aber sie bedeuten nicht den Traum selbst, sondern den Schlaf (Mt 1,24). Zur Bezeichnung des Traumes werden die Wörter ὄναρ oder das von ἐν ὕπνῳ abgeleitete ἐνύπνιον angewendet. In Röm 13,11 wird ὕπνῳ im bildlichen Sinn verwendet und bezeichnet „das Erwachen aus dem Schlaf als Bild für das Abwerfen des Verhaftetseins an den alten Äon“.<sup>4</sup>

Lukas schildert zwar auch zahlreiche Visionen (Apg 9,10; 10,10; 11,5) und Träume (Apg 16,9; 18,9; 23,11; 27,23), die sich in der Komposition der Apostelgeschichte an den entscheidenden Stellen befinden, aber dafür verwendet er nie das Wort ὕπνος. Somit kann man davon ausgehen, dass es sich in Lk 9,32 nicht um eine ekstatisch-visionäre Erfahrung oder Traumerscheinung handelt, sondern um den natürlichen Schlafzustand.<sup>5</sup> Deshalb kann

---

<sup>1</sup> G. Schrenk, βαρέω, ThWNT I, 557.

<sup>2</sup> G. Schrenk, βαρέω, ThWNT I, 558.

<sup>3</sup> Zur Herkunft und Bedeutung des Wortes ὕπνος siehe G. Schneider, ὕπνος, EWNT III, 958; H.R. Balz, ὕπνος, ThWNT VIII, 545-556; D. Sesboüe - X. Leon-Dufour, Sen, STB, 868-871. Das Wort ὕπνος tritt häufig bei Homer auf, aber ausschließlich zur Bezeichnung des natürlichen Schlafzustandes. Es gibt zwar Phrasen ἐν ὕπνῳ oder καθ' ὕπνον, die auf ein Traumerlebnis hinweisen können, aber sie bedeuten *im Schlaf*.

<sup>4</sup> H.R. Balz, ὕπνος, ThWNT VIII, 554.

<sup>5</sup> Gegen F. Bovon, Lukas I, 497f. Er versteht diese Phrase als *vom Schlaf bedroht*, aber die Jünger „verlieren in keinem Moment ihr Bewusstsein. Die lukanische Formulierung suggeriert also, dass ihr Zustand weder als

man den Ausdruck ἦσαν βεβαρημένοι ὑπὸ folgendemaßen verstehen: Sie waren vom Schlaf beschwert im Sinn: Sie haben nicht alles mitbekommen, weil sie im Schlafzustand waren. Der Schlaf der Jünger lässt die Vermutung zu, dass die Verklärung in der Nacht stattfand.<sup>1</sup> Darauf weisen auch das Gebet (Jesus betete gerne in der Nacht - Lk 6,12; 22,39ff), der Vorschlag des Petrus zum Hüttenbau (V 33) sowie der Abstieg vom Berg am folgenden Tag (V 37) hin.

Durch die Zufügung des Schlafmotivs wird dem Leser ein Hinweis auf die intertextuellen Bezüge gegeben und somit kann er die engere Beziehung zwischen dem Geschehen auf dem Verklärungsberg und dem Ölberg (Lk 22,39ff) erkennen. Die Notiz vom Schlaf der Jünger könnte auch als psychologische Begründung für das Verhalten von Petrus verstanden werden<sup>2</sup> und im übertragenen Sinn auf das Nicht-Verstehen<sup>3</sup> des Weges Jesu hinweisen, weil der ἔξοδος für sie vorerst ein Geheimnis bleibt, dem sie nur mit *Unverständnis* begegnen (vgl. Lk 9,44; 18,34; 24,25). „Erzähltechnisch entscheidend ist, dass nur den Lesern die volle Entschlüsselung gewährt wird“.<sup>4</sup>

Um weiterhin die Jünger in dem Ablauf der Erzählung zu aktivieren, führt Lukas das Hapaxlegomenon διαγρηγορήσαντες mit der Partikel δέ hinzu. Das adversative δέ lenkt wie am Anfang des Verses noch deutlicher die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Jünger. Mit der Aoristform von διαγρηγορέω und der Partikel δέ, die man auf folgende Weise verstehen kann *aber als sie erwachten*, informiert Lukas den Leser, dass die Jünger nach dem Aufwachen wieder in der Geschichte präsent sind. Dadurch bekommt der Leser gemäß der strukturellen Komposition des Verklärungstextes zusätzlich einen Hinweis, dass sich das, was weiter passieren wird, in erster Linie auf die Jünger bezieht. Die drei Jünger sehen bei ihrem Aufwachen die δόξα Jesu und die zwei himmlischen Gestalten. An dieser Stelle (V 32) wird durch die Zufügung des αὐτοῦ präzisiert, dass es sich um die δόξα Jesu handelt. „Hiermit erreicht Lukas: Die τινες τῶν αὐτοῦ ἐστηκότων οἱ οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ von Lk 9,27 sind die Jünger, die auf dem Berg mit der δόξα Jesu einen Vorgeschmack auf die Realität der βασιλεία erhalten (vgl. die Korrespondenz von Lk 9,27.32: ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ - εἶδον τὴν δόξαν

---

Schlaf noch als Wachsein zu bezeichnen ist, sondern ein „zweites“ Bewusstsein, das die Bibel zum Beispiel Abraham (Gen 15,12) und Daniel (Dan 8,18 und 10,9) zuschreibt, als Gott mit ihnen kommuniziert“.

<sup>1</sup> Viele Ausleger plädieren für die Verklärung als ein Nachtgeschehen. So z.B. J. Kudasiewicz, *Zycie ukryte*, 172; H. Schürmann, *Lukasevangelium I*, 558f; A. Büchele, *Tod Jesu*, 142; L. Feldkämper, *Der betende Jesus*, 141.

<sup>2</sup> Darauf haben z.B. A. Büchele, *Tod Jesu*, 142; J.A. Fitzmyer, *Luke I*, 801, hingewiesen.

<sup>3</sup> Darauf haben z.B. L. Feldkämper, *Der betende Jesus*, 141; W. Wiefel, *Lukas*, 181, hingewiesen.

<sup>4</sup> R. von Bendemann, *Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ*, 131.

αὐτοῦ)“.<sup>1</sup> Die drei Jünger sind somit die Zeugen des Zielpunktes des Weges Jesu, d.h. seiner Herrlichkeit, aber sie „verstehen die Offenbarung nicht als Prolepsis seiner zukünftigen δόξα, sondern als Manifestation seiner gegenwärtigen Messianität“.<sup>2</sup>

In der kompositorischen Darstellung des Textes weist Lukas durch das Substantiv δόξα auf die Korrespondenz der beiden strukturellen Ebenen (die Ebene des impliziten Leserverweises: Lk 9,31- der Leser sieht beide Männer ἐν δόξῃ; die Erzählebene: Lk 9,32 - die Jünger sehen die δόξα Jesu) und im Voraus durch die intertextuelle Interferenz<sup>3</sup> mit Lk 24,26 εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ auf die Auferstehungs- und Erhöhungsherrlichkeit hin. Die intertextuelle Interferenz mit Lk 24,26 wird zusätzlich durch ein anderes erzählerisches Element hergestellt, nämlich durch die redaktionelle Zufügung ἄνδρες δύο (Lk 9,30; 24,4); δύο ἄνδρας (Lk 9,32). Durch diese redaktionelle Änderung gibt der Autor dem Leser erneut ein Signal auf den ἔξοδος. Somit ist der Leser in seinem Wissen bezüglich der zukünftigen Ereignisse viel weiter initiiert als die Jünger. „Die drei Jünger sehen zwar im Vorgriff die δόξα (der βασιλεία Jesu: Lk 9,27), aber sie erhalten nicht die Deutung, wie es zu ihr kommt. Das Ausgeliefertwerden bzw. Leiden als Profil dessen, an dem die βασιλεία in δόξα zum Vorschein kommt, bleibt den Jüngern somit vorerst uneinsichtig, da sie während der Unterredung vom Schlaf benommen sind (Lk 9,32: ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ - διαγρηγορήσαντες δὲ εἶδον; vgl. die Jünger auf dem Ölberg in Mk 14,40: ohne Entsprechung bei Lk)“.<sup>4</sup>

Lukas berichtet weiterhin, dass die Jünger nicht nur die δόξα Jesu gesehen haben, sondern auch die δύο ἄνδρας, die jedoch - wie auf der Ebene des impliziten Leserverweises – nicht mit Namen benannt waren. Durch diese Textkomposition wird die Parallelität der Ebene des impliziten Leserverweises mit der Erzählebene betont, aber nicht als ein gleichzeitiges Geschehen, sondern als eine nacheinander folgende Episode. Die beiden himmlischen Gestalten standen neben Jesus.

In V 33 markiert Lukas mit der für ihn typischen Gliederungsformel καὶ ἐγένετο ἐν τῷ mit Infinitiv (διαχωρίζεσθαι) den nächsten Schritt in der Erzählung. Mit der Formulierung ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι αὐτοὺς ἀπ’ αὐτοῦ bekommt der Leser einen literarischen Hinweis auf das Entschwinden der Erscheinenden. Diese Formulierung gehört zu der typisch lukanischen Technik, eine Erscheinung abzuschließen; sie tritt bei ihm öfter auf:<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 131.

<sup>2</sup> U. Busse, Wunder, 250.

<sup>3</sup> Der Begriff *die intertextuelle Interferenz* wird von S. Pellegrini, Elija, übernommen.

<sup>4</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 131f.

<sup>5</sup> Die Stellen nennt G. Lohfink, Himmelfahrt, 150.

- Lk 1,38: καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτῆς ὁ ἄγγελος  
Lk 2,15: ὡς ἀπῆλθον ἀπ' αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανὸν οἱ ἄγγελοι  
Lk 9,33: ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι αὐτοὺς ἀπ' αὐτοῦ  
Lk 24,31: καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν  
Apg 1,9: καὶ νεφέλῃ ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν  
Apg 10,7: ἀπῆλθεν ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν αὐτῷ  
Apg 12,10: καὶ εὐθέως ἀπέστη ὁ ἄγγελος ἀπ' αὐτοῦ

Lukas ist der einzige neutestamentliche Autor, der auf diese Weise den Abgang des Erscheinenden hervorhebt. Direkt hinter einem Verb: ἀπέρχομαι (Lk 1,38; 2,15; Apg 10,7; 12,10), διαχωρίζομαι (Lk 9,33), ἄφαντος γίγνομαι (Lk 24,31) setzt er das folgende ἀπ' αὐτῶν, das dem jeweiligen Kontext angepasst ist (vgl. Apg 1,9 - ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν; Apg 1,11 - ὁ ἀναλημφθεὶς ἀφ' ὑμῶν; Apg 1,22 - ἀνελήμφθη ἀφ' ἡμῶν). Eine solche Art den Abschluss einer Erscheinung zu vermerken, ist religionsgeschichtlich bekannt. Sie ist in der alttestamentlichen und der jüdischen Literatur vertreten.<sup>1</sup> Man begegnet ihr auch in der antiken Literatur.<sup>2</sup>

Durch diese Formulierung merkt nicht nur der Leser, dass sich die Dramatik der Erzählung zuspitzt, sondern auch die Jünger, die jetzt in das Geschehen eingebunden sind. Sie nehmen die Dramatik des Geschehens wahr und sehen, dass sich die beiden alttestamentlichen Gestalten entfernen. Deshalb setzt Lukas Petrus in diesem Moment in den Vordergrund und lässt ihn aktiv werden.

Literarisch markiert Lukas die Aktivität des Petrus mit dem verbum dicendi λέγω in der Aoristform εἶπεν, das man auf das hebräische מַאמַר zurückführen kann. Nach der Einführung im biblischen Stil spricht Petrus Jesus mit Ἐπιστάτα an, um seinen Vorschlag zu machen. W. Dietrich hält diesen Anredetitel für „merkwürdig, weil man in einer solchen Ausnahmesituation, die das hier beschriebene Doxa-Geschehen mit sich bringt und die von Petrus auch als etwas Besonderes (vgl. καλόν), d.h. Bewahrenswertes (...) empfunden wird, eher eine respektvolle Anrede wie etwa κύριε erwarten sollte, zumal der Petrus des Lukasevangeliums durchaus zwischen κύριε (vgl. 12,41; 22,33) und ἐπιστάτα (vgl. 8,45) zu differenzieren weiß, wie vor allem 5,5.8 in ihrer Gegenüberstellung erkennen ließen“.<sup>3</sup> Mit Recht kann man feststellen, dass in der lukanischen Darstellung Petrus zwischen κύριε und

<sup>1</sup> Vgl. Gen 17,22; 35,13; Ri 6,21; 13,20; Tob 12,20 (S); 2 Makk 3,34; Jub 15,22; 32,20.26; Josephus, Antiquitates V 8,2.3 (278.284); Ps-Philo, Antiquitates 42,3.9; Joseph und Aseneth 17,8; slav Hen 21,2; TestAbr 4,4; Paralipomena Jeremiae 3,13. Diese Stellen zeigt G. Lohfink, Himmelfahrt, 170, Anm. 17, auf.

<sup>2</sup> Vgl. Homer, Ilias I 221.428; V 133; XVIII 202; IXX 355f; Odyssee I 319; III 371; VI 41; VII 78; XV 43; XVIII 197; XX 55; Herodot IV 15,3; VI 69,2; VII 12,2; Dionysios von Halikarnassos, Antiquitates I 77,2; Livius I 16,8; Lukian, Philopseudes 27. Diese Stellen zeigt G. Lohfink, Himmelfahrt, 170, Anm. 18, auf.

<sup>3</sup> W. Dietrich, Petrusbild, 114. Vgl. dazu Ch. Niemand, Minor Agreements, 172-175, bes. 173, Anm. 13.

ἐπιστάτα differenzieren kann, so wie er es in Lk 5,5.8 tut. Für Lukas ist κύριος nicht nur ein Anredetitel, sondern auch eine absolute Bezeichnung für Jesus.<sup>1</sup> Der absolute Gebrauch des Titels κύριος für Jesus gehört zur lukanischen Spracheigentümlichkeit und „könnte den Sprachgebrauch seiner Zeit - z.T. auch den seiner (Sonder)quellen - widerspiegeln, wo die (nachösterlichen) Titel Jesu immer mehr zu „Eigennamen“ werden“.<sup>2</sup> Ob man es bei den κύριε - Titulaturen mit bewussten christologischen Prädikationen zu tun hat, ist in der Lukas-Forschung umstritten.<sup>3</sup> Aber es gibt auch Autoren, für die die lukanischen κύριε - Verwendungen in sachlicher Beziehung zu ὁ κύριος stehen und somit *hochchristologisch* verstanden werden.<sup>4</sup> Dagegen ist der Begriff ἐπιστάτης nicht so *hochchristologisch* verankert, sondern weist im lukanischen Sprachverständnis mehr auf die soziologische Bedeutung hin und bringt das Verhältnis der Schüler zum Meister zum Ausdruck. Die Vokabel ἐπιστάτης bezeichnet im Profangriechisch den Meister, Vorsteher oder Aufseher einer Gruppe.<sup>5</sup> Das Bedeutungsfeld von ἐπιστάτης mit seiner soziologischen Komponente ist dem griechisch stammenden Leser wohl bekannt. Bei Lukas befinden sich sieben Belege (Lk 5,5; 8,24.24.45; 9,33.49; 17,13) für das Anwenden des Begriffs ἐπιστάτα. Vorrangig wird diese Anrede für Jesus von den Jüngern angewendet.<sup>6</sup> Eine außergewöhnliche Ausnahme ist in Lk 17,13 zu notieren, in dem Jesus von Fremden als ἐπιστάτα angesprochen wurde.<sup>7</sup>

Petrus spricht seinen Meister mit ἐπιστάτα an, was auf die Zusammengehörigkeit und auf die Beziehung zwischen Jesus und seinen Jüngern hinweist. Der Leser ist befähigt den Bezug mit dem V 28 herzustellen und das Wort ἐπιστάτης als Präzisierung des Wortes παραλαμβάνω von V 28 zu verstehen und somit den Entwicklungsprozess der Jünger zum Zeugen (vgl. Apg 10,39ff), der an dieser Stelle inhaltlich und kompositorisch exponiert ist, nochmal es ins Bewusstsein zu rufen. Deshalb wäre die lukanische Anrede ἐπιστάτα - wie es

---

<sup>1</sup> Ch. Niemand, *Minor Agreements*, 175, Anm. 17, bietet in Anlehnung an G. Schneider, *Gott*, 216f, eine Übersichtsliste der Belege mit dem Wort κύριος bei Lukas. Der absolute Gebrauch von ὁ κύριος für Jesus in den Erzählungen: Lk 7,13.19; 10,1.39.41; 11,39; 12,42; 13,15; 16,8; 17,5.6; 18,6; 19,8a; 22,61; 24,3. Κύριε als Vokativanrede für Jesus: Lk 5,8.12; 6,46.46; 7,6; 9,54.59.61; 10,17.40; 11,1; 12,41; 13,23; 17,37; 18,41; 19,8b; 22,33.38.49. Der absolute Gebrauch von ὁ κύριος für Jesus in direkten Reden: Lk 1,43; 2,11; 6,5; 19,31; 20,42; 24,34.

<sup>2</sup> Ch. Niemand, *Minor Agreements*, 175, Anm. 17. Siehe dazu auch J.A. Fitzmyer, κύριος, *EWNT II*, 818; F. Rehkopf, *Sonderquelle*, 95; J. Jeremias, *Sprache*, 158.

<sup>3</sup> Siehe dazu R. Pesch, *Fischfang*, 83; C.F.D. Moule, *Christology*, 160f; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 85; Ch. Niemand, *Minor Agreements*, 175; B. Pittner, *Studien*, 54ff.

<sup>4</sup> Vgl. Ch. Niemand, *Minor Agreements*, 175, Anm. 19; G. Schneider, *Gott*, 217f; E. Franklin, *Christ*, 51f.

<sup>5</sup> Mehr zur Wortbedeutung im Profangriechisch siehe bei A. Oepke, ἐπιστάτης, *ThWNT II*, 619f.

<sup>6</sup> R. Pesch, *Taten*, 120; J.H., *Creed*, Luke, 217.

<sup>7</sup> U. Busse, *Wunder*, 315.



F. Bovon bemerkt - an dieser Stelle angemessen<sup>1</sup>, aber der Vorschlag des Petrus drei Zelte zu bauen, weise darauf hin, dass Petrus sich selbst und die zwei anderen Jünger nicht als eine Gruppe auf Augenhöhe mit Jesus ansieht. Seiner Ansicht nach gehört Jesus zur Dimension von Mose und Elija, nicht zu der der Jünger. Somit ist in diesem Moment die Zusammengehörigkeit und dadurch die soziale Komponente, die sich unter anderem in dem Anredetitel ἐπιστάτα äußert, nicht vorhanden. Dies weist darauf hin, dass κύριε angemessener wäre, weil die Situation von Petrus als eschatologische Dimension begriffen wird, was noch deutlicher sein Vorschlag veranschaulicht, Zelte zu bauen.

Nach dem Anreden Jesu mit ἐπιστάτα bringt Petrus auf folgende Weise die nach dem Aufwachen wahrgenommene Situation zum Ausdruck: καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν σκηνὰς τρεῖς, μίαν σοὶ καὶ μίαν Μωϋσεῖ καὶ μίαν Ἠλίᾳ. Der Vorschlag des Petrus bereitet in der Auslegungsgeschichte Schwierigkeiten und wird auf verschiedene Weise interpretiert.<sup>2</sup> In erster Linie fällt der erste Teil der Aussage von Petrus: καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι auf. Bezüglich dieser Aussage sind folgende Punkte relevant:<sup>3</sup> (1) Die Jünger erleben Jesus, Mose und Elija als eine Dreiheit. Sie erkennen die Funktion von Mose und Elija nicht. (2) Mit dem Subjekt ἡμᾶς sind nur die drei Jünger gemeint. (3) Die Übersetzung *es gefällt uns, hier zu bleiben!* ist auszuschließen: „Diese Äußerung eines subjektiv registrierten, von der Situation verursachten Wohlbefindens würde einen Dativ (ἡμῖν) verlangen. Es folgt daraus auch, dass Zelte zu bauen keine Verlängerung einer angenehmen Situation bedeutet. (4) Die entsprechende Übersetzung lautet vielmehr: *es trifft sich gut, dass wir anwesend sind*, d.h. es handelt sich um eine Aussage zur objektiven Situation. Was ist aber die so beurteilte Situation? *Dass wir hier sind*: Also *gut* ist hier nicht prädikativ zur Anwesenheit von Elija gemeint, sondern *gut* ist die Tatsache, dass Jesus sie mitnehmen wollte: Vorher sind sie mit ihm passiv mitgekommen, nun erkennen sie, dass es eine gute Sache war, und wollen dies mit diesem aktiven verehrenden Vorhaben äußern. Bewusst und dafür dankbar äußern sie unter Petri Wortführung ihre verehrende Gefühle“.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> F. Bovon, Lukas I, 499. Vgl. dazu auch Ch. Niemand, Minor Agreements, 175f: Lukas „vermeidet zwar das hebräisch/aramäische Wort ῥαββ (οὐν) ἰ und setzt bei Anreden durch Jünger meist ἐπιστάτα (...)“.

<sup>2</sup> Seit E. Lohmeyer, Verklärung, 191-196, wird von vielen Exegeten die These vertreten, dass die Verklärung mit dem Laubhüttenfest in Zusammenhang gebracht werden soll, vor allem wegen der eschatologischen Vorstellungen, die in Verbindung mit diesem Fest stehen. Siehe dazu z.B. W.M. Ramsey, Transfiguration, 560; H. Baltensweiler, Verklärung, 37ff; J.A. Fitzmyer, Luke I, 801; H. Schürmann, Lukasevangelium I, 558; S.H. Ringe, Exodus, 90f; J. Ernst, Lukas, 305. Dagegen z.B. E. Dabrowski, Przemienienie, 62; W. Michaelis, σκηνή, ThWNT VII, 369-382. Zur Bedeutung des Zeltes bei den Griechen, im AT, in der jüdischen Literatur und im NT siehe W. Michaelis, σκηνή, ThWNT VII, 369-382. Andere Interpretationsmöglichkeiten siehe auch bei W. Michaelis, σκηνή, ThWNT VII, 381f; E. Dabrowski, Przemienienie, 58-68; J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 126-131; M. Öhler, Verklärung, 208f; S. Pellegrini, Elija, 333f. J.A. Ziesler, Transfiguration, 266f, ist gegen die Verbindung des Zeltbaus mit dem Laubhüttenfest.

<sup>3</sup> Vgl. dazu S. Pellegrini, Elija, 320f; H. Schürmann, Lukasevangelium I, 560.

<sup>4</sup> S. Pellegrini, Elija, 320; H. Schürmann, Lukasevangelium I, 560, meint, dass der Sinn der Aussage „Es trifft

(5) In der antwortenden Reaktion auf die von den Jüngern erlebte Situation, die durch das Verb εἶπεν eingeleitet war, ist das *Gute* in der Form vom Zeltbau.

Der zweite Teil der Aussage von Petrus καὶ ποιήσωμεν σκηναὺς τρεῖς, μίαν σοὶ καὶ μίαν Μωϋσεῖ καὶ μίαν Ἠλίου betrifft den Zeltbau. Was hat Petrus veranlasst auf die Idee zu kommen, die Zelte zu bauen? In Hinblick auf den Kontext erinnert sich der Leser, dass Jesus versprochen hat, dass *einige den Tod nicht erleiden werden, bis sie das Reich Gottes gesehen haben* (Lk 9,27). Die Jünger, die das Versprechen vom Sehen der βασιλεία τοῦ θεοῦ in Erinnerung haben und die nach dem Aufwachen die δόξα Jesu und zwei himmlischen Gestalten, deren Wiederkunft<sup>1</sup> erwartet wurde, sehen, erleben die aktuelle Situation als das Kommen der eschatologischen Zeiten. Deshalb muss der Vorschlag von Petrus in diesem eschatologischen Rahmen betrachtet werden. An dieser Stelle sollte auch die intertextuelle Bedeutung des Zeltbau berücksichtigt werden.

In einem eschatologischen Kontext könnte das Zelt auf die Anwesenheit Gottes unter seinem Volk beim Exodus hinweisen (Ex 25,8). In Ex 25,8 empfiehlt Gott Mose ein Heiligtum (מִקְדָּשׁ וּשְׁכֵנִתָּי) zu bauen, damit Gott in der Mitte seines Volkes wohnen kann. Von der Sicht der intertextuellen Interferenz könnten dem Leser noch andere Texte einfallen, die auf das Wohnen im Zelt im eschatologischen Sinn hinweisen könnten. „Denn das Zeltheiligtum der Wüstenzeit ist nach einem himmlischen Vorbild gefertigt (Ex 26,30); und je mehr diese Wüstenzeit nicht nur zum Idealbilde der Gegenwart, sondern auch der ersehnten Zukunft emporwächst, je gewisser die Endzeit nur Wiederholung und Neubelebung der Vorzeit sein wird, desto stärker entwickelt sich die Verheißung, dass Jahwe, wie er einst in den vierzig Jahren der Wüstenwanderung mit seinem Volk *gezeltet* habe, so auch in Zukunft unter ihm sein Zelt aufschlagen werde. Dieses Zelten Jahwes in Israel wird zum Bilde künftiger Erlösung und Herrlichkeit; die Zeltanschauung damit zu einem Teil der Enderwartung“.<sup>2</sup>

Es gibt eine Reihe von Texten, die vom Wohnen Gottes unter dem Volk sprechen (Ez 37,27; 43,7.9; Joel 4,21; Hos 12,10; Sach 2,14; 8,3.8). Im Sacharja-Text (14,16f), in der Zukunftsvision von der Völkerwallfahrt nach Jerusalem, ist „das Zeltfest zum Weltfest geworden“.<sup>3</sup> Der Sacharja-Text (14,16f) impliziert die Frage nach der Verbindung mit dem Laubhüttenfest. Während des Laubhüttenfestes werden die Zelte gebaut, in denen alle

---

sich gut, dass wir hier sind, um euch zu Diensten zu sein“ nicht ganz ausgeschlossen werden kann „aber in dem καλόν ἐστιν - in solcher Situation gesprochen - muss das Beglückende (und Verheißende) mitgehört werden: „Es ist gut, dass wir hier sein und das erleben dürfen“.

<sup>1</sup> Vor allem von Elia.

<sup>2</sup> E. Lohmeyer, *Verklärung*, 192, Anm. 2 - (Ex 25,8; 29,44f; Lev 26,11; Ez 37, 27; 43,7.9; Joel 4,17 (LXX 3,21); Sach 2,10f; 8,3.8; auch Jer 23,8; Hos 12,9).

<sup>3</sup> E. Lohmeyer, *Verklärung*, 193, Anm. 2; vgl. auch W. Michaelis, σκηνή, ThWNT VII, 372.

Männer und Knaben nach Lev 23,42 (vgl. Dtn 16,15f) sieben Tage wohnten. Dieses Fest sollte an die Betreuung Gottes während der Wüstenwanderung erinnern. Das Laubhüttenfest blickt nicht nur in die Vergangenheit zurück, nämlich auf die Befreiung aus Ägypten und somit auf die Wüstenwanderung, sondern trägt von Anfang an auch einen eschatologischen Charakter, der vor allem in nachexilischer Zeit sehr präsent war.<sup>1</sup> Die griechische Übersetzung der Septuaginta verwendet das Äquivalent σκηνή bzw. seine Derivate: (σκήνωμα, κατασκηνοῦν, etc.) „überall, wo der hebräische Text in der Bezeichnung der Wohnstätte Jahwes zwischen dem allgemeinen Begriff des Wohnens und dem speziellen des Zeltens schwanken lässt“, hat das hebräische Grundwort שֶׁכַּן stehen.<sup>2</sup>

Die Idee, dass Jahwe in einem Zelt im Himmel wohnt und zukünftig in einem Zelt erscheinen wird, war mit diesem Fest stark verwurzelt. „Er hat in der vergangenen Geschichte mit seinem Volke *gezeltet*; und wenn er am Ende der Tage zu seinem Volke kommt, wird er in Ewigkeit in einem Zelt unter ihm wohnen. Diese Anschauung ist in dem kultischen Brauche des *Zeltebauens* am Laubhüttenfest verankert. Ihre starke Lebendigkeit ruht auf ihrer eschatologischen Orientierung. Im Frühjudentum hat dieser religiöse Begriff noch eine wichtige Erweiterung erfahren: Nicht nur Gott wohnt in einem Zelte, sondern ebenso die himmlischen Wesen, die ihn umgeben und seine Boten auf der Erde.“<sup>3</sup> Wieweit der Autor durch Petrus Bezug auf das Laubhüttenfest genommen hat - wenn er überhaupt existiert<sup>4</sup> - kann nicht eindeutig festgestellt werden. Das einzige Indiz dafür ist der Zeltbau. Man könnte eventuell den eschatologischen Aspekt, der hinter diesem Fest steht, in Betracht ziehen, vor allem wenn man die Beschreibung des verklärten Jesus in V 29 berücksichtigt, die durch die apokalyptischen Elemente gekennzeichnet ist.<sup>5</sup>

In Anbetracht der eschatologischen Dimension, die durch den Zeltbau angeregt wurde, könnte der Leser weiterhin die intertextuellen Bezüge zur der apokalyptischen Literatur (äth Hen; Test Abr) herstellen.<sup>6</sup> Sie weist darauf hin, dass die Vorstellung eines Wohnens der

---

<sup>1</sup> Siehe dazu E. Lohmeyer, *Verklärung*, 191-196. Vgl. auch S.H. Ringe, *Exodus*, 90f; H. Schürmann, *Lukasevangelium I*, 560; F. Bovon, *Lukas I*, 499.

<sup>2</sup> E. Lohmeyer, *Verklärung*, 194, besonders zur Statistik der Wörter שֶׁכַּן etc. und ihrer Äquivalente in der LXX siehe Anm. 1.

<sup>3</sup> E. Lohmeyer, *Verklärung*, 195. Vgl. dazu M. Mach, *Christus Mutans*, 196.

<sup>4</sup> So S.H. Ringe, *Exodus*, 90.

<sup>5</sup> Siehe dazu das Kapitel: *Literarische Gattung*, 59ff, dieser Arbeit. Viele Ausleger, z.B. H. Baltensweiler, *Verklärung*, 38-46, und die von ihm zitierten Autoren sehen einen zeitlichen Zusammenhang zwischen der Verklärung und dem Laubhüttenfest und versuchen - worauf H. Schürmann, *Lukasevangelium I*, 560, Anm. 51, hingewiesen hat - „das Wort des Petrus aus dieser aktuellen Festsituation heraus verständlich zu machen“. Die Sichtweise wird in dieser Arbeit nicht vertreten.

<sup>6</sup> Das äthiopische Henoch - Buch bildet ein komplexes Werk, dessen Fragmente aus verschiedenen Zeiten stammen. Die oben zitierten Fragmente (äth Hen 37-71) stammen aus dem Ende des 1. Jh. n. Chr. Dazu siehe die Einführung zum Henochbuch bei R. Rubinkiewicz, *Księga Henocha etiopska*, 142. Das Buch Testament

Heiligen und der Gerechten unter dem Volk in der eschatologischen Zeit dem Leser aus lukanischer Zeit vertraut war. Dort sind die Berichte von Himmelsreisen bekannt, die auf das Wohnen der Gerechten in σκηναί hinweisen.<sup>1</sup> In diesem Zusammenhang ist auf äth Hen 39,4-8 (vgl. auch äth Hen 41,2) zu verweisen. Henoch beschreibt seine Vision von den Wohnungen der Gerechten und den Ruheorten der Heiligen auf folgende Weise:

*“(4) Und ich sah dort eine andere Vision: die Wohnungen der Heiligen und die Ruheorte der Gerechten. (5) Hier sahen meine Augen ihre Wohnungen bei den Engeln seiner Gerechtigkeit und ihre Ruheorte bei den Heiligen, und sie baten, flehten und beteten für die Menschenkinder, und Gerechtigkeit floss wie Wasser vor ihnen und Barmherzigkeit wie Tau auf der Erde. So ist es unter ihnen für immer und ewig. (6) Und an jenem Ort sahen meine Augen den Erwählten der Gerechtigkeit und der Treue; und Gerechtigkeit wird in seinen Tagen walten, und die Gerechten und Auserwählten werden zahllos vor ihm sein für immer und ewig. (7) Und ich sah ihre Wohnung unter den Fittichen des Herrn der Geister, und alle Gerechten und Auserwählten waren vor ihm stark wie der Schein des Feuers, und ihr Mund war voll von Lob, und ihre Lippen priesen den Namen des Herren der Geister; und die Gerechtigkeit und das Recht nehmen vor ihm kein Ende. (8) Dort wünschte ich zu wohnen, und mein Geist verlangte nach jener Wohnung; hier bestand mein Anteil (schon) zuvor, denn so ist es für mich bestimmt vor dem Herrn der Geister.“<sup>2</sup>*

Die Parallelität zu diesem Text ist in Test Abr rec.long. 20,14 zu erkennen. In Test Abr wird berichtet, dass nach dem Tod des Abraham Gott sprach: „*Bring nun meinen Freund Abraham in das Paradies, wo die Zelte (σκηναί) meiner Gerechten und die Wohnungen meiner Heiligen Isaak und Jakob sind in seinem Schoß.*“<sup>3</sup> In äth Hen 51,5 wird auch das Wohnen der himmlischen Gerechten auf Erden für die Endzeit offenbart. Auch bei Lukas befindet sich ein Hinweis auf das Wohnen in den ewigen Wohnungen. In Lk 16,9 wird den Jüngern angekündigt, dass sie εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς eingehen werden, wenn sie ihre eigene Verhaltensweise unter Berücksichtigung der eschatologischen Dimension

---

Abraham ist ca. 100 n. Chr. entstanden; siehe dazu die Einführung von R. Rubinkiewicz zum Testament Abraham in: M. Wittlieb, Testament Abrahama, 82f. Dazu vgl. auch M. Mach, Christus Mutans, 196ff.

<sup>1</sup> Darauf hat M. Öhler, Verklärung, 208f, hingewiesen. Vgl. dazu auch E. Dabrowski, Transfiguration, 93-96; E. Dabrowski, Przemienienie, 62-65; J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 128f; H. Riesenfeld, Jesu transfigure, 146-205.256-258.

<sup>2</sup> Zitiert nach S. Uhlig, JSRZ V/6, 579. Vgl. auch R. Rubinkiewicz, Księga Henocha etiopska, 155.

<sup>3</sup> Zitiert nach E. Janssen, JSRZ III/2, 199. F. Schmidt, Testament grec d'Abraham, 168: „Ἀρατε οὖν τὸν φίλον μου τὸν Ἀβραάμ εἰς τὸν παράδεισον· ἔνθα εἰσὶν αἱ σκηναὶ τῶν δικαίων μου καὶ μοναὶ τῶν ἁγίων μου Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῷ κόλπῳ αὐτοῦ. Vgl. auch M. Wittlieb, Testament Abrahama, 100.

überprüfen.<sup>1</sup> Lukas hat im Evangelium nur zwei Stellen, wo er das Wort σκηνή einsetzt, Lk 9,33 und Lk 16,9. Dadurch bekommt der Leser einen Hinweis, was der Autor mit σκηνή in Lk 9,33 sagen wollte. Er richtete die Denkweise des Lesers auf die eschatologische Dimension (Lk 16,9).

Lukas verwendet den Begriff σκηνή auch dreimal in der Apg (7,43.44; 15,16), dort aber als Verweis auf die Wüstenzeit und das Bundeszelt. Somit wird dem Leser zusätzlich eine Hilfe geboten, wie er den Vorschlag des Petrus zum Zeltbau verstehen soll. Im Vorschlag des Petrus könnte der Leser durch das Wort σκηνή die intertextuelle Interferenz mit alttestamentlichen und außerbiblischen Texten herstellen, die einerseits auf die Wüstenzeit, in der Jahwe im Zelt unter seinem Volk wohnte, andererseits auf die eschatologische Dimension, auf das Wohnen in der Endzeit verweist. Auf diese beiden Aspekte weist auch Lukas hin. So versteht auch Petrus das Erscheinen von Mose und Elia. Für ihn kündigen die beiden Gestalten die Endzeit an, deshalb will er, wie in den eschatologisch gefärbten Texten, für sie gerechte Wohnungen bauen. Zusätzlich unterstützt diese Sichtweise das im Kontext angekündigte Sehen der βασιλεία τοῦ θεοῦ. Somit ist für Petrus die Endzeit angebrochen, deshalb möchte er die angemessene Wohnstätte für die Gerechten bereiten. Dabei stellt er Jesus, Mose und Elia auf die gleiche Ebene,<sup>2</sup> deshalb soll jeder ein Zelt (σκηνὰς τρεῖς, μίαν σοὶ καὶ μίαν Μωϋσεὶ καὶ μίαν Ἠλίᾳ) bekommen.<sup>3</sup> Aber das, was Petrus im Namen aller Jünger für *gut* hält, kommentiert der Autor für den Leser auf folgende Weise: μὴ εἰδὼς ὃ λέγει.

Ergänzend ist festzustellen, dass die Bemerkung von W. Dietrich<sup>4</sup>, Jesus mit κύριε anzureden statt mit ἐπιστάτα, sehr interessant ist und Aufmerksamkeit verdient. Er hat Recht, dass im Angesicht vom Doxa-Erleben der Anredetitel κύριε passender wäre, aber es ist an dieser Stelle auch die strukturelle Komposition der Perikope zu berücksichtigen, um die Aussageabsichten des Autors zu verstehen. Kompositorisch gesehen setzt Lukas diesen Teil der Geschichte in den Mittelpunkt, der den Übergang von der Ebene des impliziten Leserverweises auf die Erzählebene bildet.<sup>5</sup> Das Aussagezentrum dieses Teils bezieht sich auf die Jünger mit ihrem Begreifen der Situation. Sie erleben die δόξα, die auf das Sehen der im Kontext angekündigten βασιλεία τοῦ θεοῦ hinweist, aber - wie schon oben erwähnt - sie

---

<sup>1</sup> Nach M. Öhler, Verklärung, 208, wenn sie der Verhaltensweise des ungerechten Verwalters folgen.

<sup>2</sup> Darauf hat M.E. Thrall, Elijah and Moses, 308f, hingewiesen. Vgl. dazu auch M. Mach, Christus Mutans, 196f.

<sup>3</sup> S. Pellegrini, Elia, 322, meint „Der Fehler liegt offensichtlich darin, dass die Jünger *drei* davon bauen wollen“, deshalb wird der Vorschlag des Petrus negativ bewertet („Er wusste nämlich nicht, was er sagen sollte.“). Dies wäre ein Argument gegen den Zusammenhang der Verklärung mit dem Laubhüttenfest, weil während des Festes alle israelischen Männer und Knaben in Zelten wohnten.

<sup>4</sup> W. Dietrich, Petrusbild, 114.

<sup>5</sup> Ausführlicher dazu siehe im Kapitel: *Die strukturelle Komposition von Lk 9,28-36, 80ff*, dieser Arbeit.

„verstehen die Offenbarung nicht als Prolepsie seiner zukünftigen δόξα, sondern als Manifestation seiner gegenwärtigen Messianität“.<sup>1</sup> Dieses Unverständnis resultiert beim lukanischen Petrus nicht aus seiner grundsätzlichen Unverständlichkeit, sondern weil sie vom Schlaf beschwert waren. Und „die entstehende Wissenslücke auf Seiten der Jünger ist im Aufriss der lukanischen Erzählung erst mit Ostern zu schließen (vgl. Lk 24,26: οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ...);“.<sup>2</sup> Somit ist Petrus im lukanischen Konzept noch nicht imstande die ganze Situation mit all ihren Dimensionen zu begreifen, deshalb weiß er nicht, was er sagt (V 33): μὴ εἰδὼς ὃ λέγει.

## Resümee

Nach dem Zeichen (V 29) und der Interpretation des Zeichens (VV 30-31) auf der Ebene des impliziten Leserverweises rückt das menschliche Verständnis des Geschehens strukturell in das Zentrum der Geschichte. Es wird von Petrus auf folgende Weise zum Ausdruck: καλὸν ἔστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν σκηνὰς τρεῖς, μίαν σοὶ καὶ μίαν Μωϋσεῖ καὶ μίαν Ἡλίας. Der Leser wird dadurch informiert, dass Petrus das ganze Geschehen als aktuelles Erleben der δόξα und der βασιλεία τοῦ θεοῦ wahrnimmt, deshalb bezeichnet er sein subjektives Empfinden mit dem objektiven Ausdruck: καλὸν ἔστιν. Einen wichtigen Hinweis auf den Anbruch der Endzeit erhält Petrus zusätzlich durch Mose und Elija. Aber die Verhaltensweise des Petrus und sein Verständnis der Geschichte werden vom Autor mit den Worten: μὴ εἰδὼς ὃ λέγει erklärt. Somit bekommt der Leser einen Hinweis, dass die ganze Geschichte auf zwei Initiationsstufen dargestellt wird. Die Jünger verstehen die Erscheinung der beiden himmlischen Gestalten und der δόξα Jesu als Offenbarung der gegenwärtigen Messianität Jesu und der eschatologischen Zeit. Dagegen ist der Leser durch die Kenntnisse des ἔξοδος viel weiter in die zukünftigen Ereignisse eingeweiht.

## 5. Göttliches Zeichen (V 34)

Der Abschluss des V 33 weist darauf hin, dass das ganze Geschehen von den Jüngern nicht verstanden wurde, deshalb ergibt sich die Notwendigkeit es ihnen zu erklären. Mit einer Genitivus absolutus - Konstruktion ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος leitet Lukas ein neues Zeichen auf der Erzählebene ein, nämlich die Wolkenszene ἐγένετο νεφέλη καὶ ἐπεσκίαζεν αὐτούς. Das Zeichen auf der Erzählebene bildet eine Parallele zum Zeichen auf

---

<sup>1</sup> U. Busse, Wunder, 250.

<sup>2</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 132.

der Ebene des impliziten Leserverweises, aber die beiden Szenen „stellen keine Gleichzeitigkeit, sondern eine Sequenz dar. Nachdem die Jünger die Funktion von Mose und Elija nicht erkannt und unpassend reagiert haben, verdeutlicht die Wolke“<sup>1</sup> den Sinn des Ereignisses. Der Szenenwechsel bringt die Intervention Gottes zum Ausdruck.

Mit dem Begriff νεφέλη wird an die griechische und jüdische Tradition angeknüpft, in der die Wolke das Attribut der Gottheit bzw. Gottes war.<sup>2</sup> In Nuancen hat er differente Bedeutungen und somit wird νεφέλη in verschiedenen Kontexten eingebettet. Der Begriff *Wolke* ist ein eindeutiges Symbol der Anwesenheit, Epiphanie bzw. Theophanie und Intervention Gottes. Die Wolke weist in der Wüste auf die Anwesenheit Gottes (Ex 33,9f; 40,38) hin, „sie steht sodann für das Kommen der Schekina in den Tempel am Tag der Einweihung (1 Kön 8,10)“.<sup>3</sup> Im AT ist sie ein traditionelles Theophaniemotiv (z.B. Ri 5,4f; Ez 1,4; 30,3; 34,12; 1 Kön 8,10f; 2 Makk 2,8), auch in der Sinaitradition (Ex 20,21; 24,15f.18; 34,5). Dort ist sie ein Ort und Zeichen der göttlichen Präsenz auf dem Berg. Sie offenbart und verbirgt auch die Herrlichkeit Jahwes.<sup>4</sup> Aus der Sicht der intertextuellen Orientierung kann der Leser den intertextuellen Bezug zwischen den Theophanie-Texten (Ex 24,12ff; 34,29ff) und der Verklärungsgeschichte durch viele erzählerische Elemente herstellen, die in den Erzählungen zu finden sind, wie Berg, Wolke, Herrlichkeit, Zeugen, strahlendes Gesicht, Stimme.<sup>5</sup> Auch im apokalyptischen Kontext können die Zusammenhänge zwischen der Wolke, die ein apokalyptisches Symbol des Menschensohnes ist (Dan 7,13 in 2 Bar 53,1- 12; 4 Esr 13,3; Mk 13,26; Mt 24,30; Lk 21,27; Mk 14,62; Mt 26,64; Apk 1,7; 14,14ff ), und der Verklärung festgestellt werden.<sup>6</sup> Darauf hat vor allem Dan 7,13 einen Einfluss ausgeübt mit seinem visionären Aspekt, dass der Messias mit den Wolken des Himmels in der Endzeit kommen werde. Im Griechentum hat die Wolke auch die Funktion des Götterwagens, der den Heros zu den Göttern geleitet.<sup>7</sup>

Die vielfältigen Nuancen des Begriffs der Wolke im hellenistisch-jüdischen Umfeld werfen die Frage nach der Bedeutung der Wolke bei Lukas auf. Er verwendet den Begriff νεφέλη an sechs Stellen (Lk 9,34.34.35; 12,54; 21,27; Apg 1,9). In Lk 12,54 wird die Wolke in ihrer eigentlichen Bedeutung als ein Naturphänomen angesprochen, das als Wetterzeichen

---

<sup>1</sup> S. Pellegrini, Elija, 324.

<sup>2</sup> Zur Bedeutung der Wolke im Griechentum, Hellenismus, Alten und Neuen Testament siehe A. Oepke, νεφέλη, ThWNT IV, 904-912; M. Frenschkowski, Offenbarung und Epiphanie II, 88f; H. Witczyk, Teofania, 83ff.

<sup>3</sup> F. Bovon, Lukas I, 500.

<sup>4</sup> Vgl. Ex 24,16-18; 33,9-11; 34,5; 2Makk 2,8; Ps 96,2.

<sup>5</sup> Vgl. dazu das Kapitel: *Literarische Gattung*, 59ff, dieser Arbeit.

<sup>6</sup> Vgl. dazu das Kapitel: *Literarische Gattung*, 59ff, dieser Arbeit.

<sup>7</sup> A. Oepke, νεφέλη, ThWNT IV, 907. Vgl. auch M. Frenschkowski, Offenbarung und Epiphanie II, 89; A. Scriba, Geschichte des Motivkomplexes, 16f.

richtig gedeutet wird. Dagegen werden die Zeichen der Zeiten nicht verstanden. Die hellenistische und eschatologisch geprägte jüdische Tradition lässt sich im lukanischen Text Lk 21,27 erkennen, in dem die Rückkehr des Parusiechristus und das endzeitliche Gericht geschildert werden. Dieser Text ist von der visionären Ankunft einer menschenähnlichen Gestalt auf den Wolken des Himmels vor Gott (Dan 7,13) beeinflusst. Eine Wolke wird dabei als Transportmittel dienen. Zusätzlich werden neben der Wolke auch andere theophanische Elemente verwendet, die Angst und die δόξα.<sup>1</sup> Somit steht das Zitat von Dan 7,13 im Zusammenhang mit der endzeitlichen Theophanie des Menschensohnes, bei der dieser auf einer Wolke (ἐν νεφέλῃ) kommt. Auffällig ist das Ersetzen des markinischen Ausdrucks ἐν νεφέλαις (Plural) durch den Singular (ἐν νεφέλῃ).<sup>2</sup> G. Lohfink meint, dass dahinter eine bestimmte Absicht stehen muss, denn der Plural war durch Dan 7,13 vorgegeben.<sup>3</sup> Er kommt zur Erkenntnis, dass Lukas wahrscheinlich „ganz bewusst im Hinblick auf die Himmelfahrt gegen die Tradition und gegen Dan 7,13 den Singular gesetzt hat. Die übliche Auslegung des οὕτως...ὁν τρόπον von Apg 1,11 würde damit noch unterstützt. Das Engelwort hätte dann den Sinn: So wie Jesus durch die Wolke zum Himmel entrückt wurde, so wird er am Ende der Welt auf der Wolke wiederkommen“.<sup>4</sup> Somit steht die Wolke von Lk 21,27 im intertextuellen Zusammenhang mit Apg 1,9 und in ihrer Funktion entrückt sie Jesus nicht nur zum Himmel, sondern kündigt auch seine Ankunft in den eschatologischen Zeiten an. Da bleibt nur noch die Frage offen, welche Funktion die Wolke in der Verklärungsgeschichte hat. Um auf diese Frage eine Antwort zu geben, ist es wichtig, den Ausdruck ἐπεσκιάζεν αὐτούς zu klären.

Das Verb ἐπισκιάζειν gehört sowohl in der LXX als auch im Neuen Testament zu den selten gebrauchten Wörtern.<sup>5</sup> In seiner Grundbedeutung bezeichnet ἐπισκιάζειν *überschatten, seinen Schatten werfen, bedecken*, mit der Wirkung, dass das beschattete Objekt nicht so deutlich zu sehen ist wie vorher. Im Profangriechisch, besonders bei Philo, erweitert ἐπισκιάζειν seine Bedeutung und bezieht sich auch im negativen Sinn auf *verdunkeln, überstrahlen, bedecken, verhüllen, verbergen, verheimlichen, blenden*. „Eine Nebenvorstellung, nämlich die Bewirkung der Unsichtbarkeit, wird zur Hauptvorstellung.

---

<sup>1</sup> Ausführlicher dazu siehe bei A. Scriba, Geschichte des Motivkomplexes, 17.24.27.198.200.

<sup>2</sup> Darauf hat G. Lohfink, Himmelfahrt, 189, hingewiesen. Nach A. Oepke, νεφέλη, ThWNT IV, 912, weist ἐν νεφέλῃ auf fortgeschrittene Hellenisierung hin.

<sup>3</sup> G. Lohfink, Himmelfahrt, 189.

<sup>4</sup> G. Lohfink, Himmelfahrt, 189.

<sup>5</sup> Siehe dazu S. Schulz, ἐπισκιάζειν, ThWNT VII, 401-403; J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 142, unter Berufung auf A. Allgeier, Semasiologische Beiträge zu ἐπισκιάζειν; siehe auch Ch. Niemand, Minor Agreements, 238ff. Zur Bedeutungsnuance von *blenden* siehe bei E. Hatch, Essays, 4.



Schließlich scheidet ein Teil des Vorstellungsinhaltes, dass nämlich Schatten geworfen wird, ganz aus; es bleibt nur übrig: verbergen, verschleiern, verheimlichen.“<sup>1</sup>

In der LXX hat ἐπισκιάζειν verschiedene Bedeutungen. In Ps 90,4 und Ps 139,7 steht ἐπισκιάζειν als Äquivalent des hebräischen Wortes כס (Kas) und bringt im übertragenen Sinn den göttlichen Schutz und die göttliche Fürsorge zum Ausdruck. In Spr 18,11 wird ἐπισκιάζειν im Sinn *Schatten werfen* gebraucht; der Begriff bezeichnet hier die Macht dessen, der den Schatten wirft. In Ex 40,35 tritt in der LXX das Wort ἐπισκιάζειν im Zusammenhang mit dem Bundeszelt auf und drückt das hebräische Wort שכ (Sach) aus, das *sich niederlassen, darauf legen, bedecken* bedeutet. Die Wolke hat das Offenbarungszelt bedeckt und die Herrlichkeit des Herrn erfüllte die Wohnstätte, so dass Mose nicht hinein gehen konnte. „Im Vers zuvor wird dasselbe noch mit ἐκόλυψ (für כס) ausgedrückt (vgl. auch Ex 24,16; Num 17,7). Es ist daher möglich, dass ἐπισκιάζειν auch in Mk 9,7 mit „bedecken, verbergen“ zu übersetzen ist.“<sup>2</sup>

Im Neuen Testament begegnet man dem Verb ἐπισκιάζειν außerhalb der synoptischen Verklärungsberichte (Mk 9,7; Mt 17,5; Lk 9,34) nur noch an zwei Stellen in den lukanischen Schriften (Lk 1,35; Apg 5,15). In Lk 1,35 wird beschrieben, dass die Kraft des Höchsten Maria überschatten wird (δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι) und dass sie ein Kind erwarten wird. „Mit zwei Verben *überschatten* (vgl. Lk 9,34; Ex 40,35 G) und *überkommen* (vgl. Lk 3,21; Apg 1,8; Jes 32, 15 G u.a.), die im Kontrast zu *erkennen* (V 34: vgl. Gen 4,1G) in keiner Weise jemals im sexuellen Sinn verstanden wurden, offenbart Gabriel, dass der Hl. Geist als die lebenspendende Schöpferkraft Gottes ohne Zutun eines Mannes Jesus auf eine alttestamentliche Geburtswunder übertreffende Weise schaffen werde.“<sup>3</sup> Somit ist der Ausdruck δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι ein „geheimnisvoll verhüllender Ausdruck für das, was Maria befähigt, das göttliche Kind zu gebären“.<sup>4</sup> Viele Ausleger sehen eine Parallele zu Ex 40,34f und vergleichen mit der Schekina in einer Wolke, die über dem Offenbarungszelt weilte und es dann erfüllte: So wird Gottes Macht wie eine Wolke Maria überschatten und in ihr wirken.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> A. Allgeier, Semasiologische Beiträge zu ἐπισκιάζειν, 138f.

<sup>2</sup> M. Öhler, Verklärung, 210.

<sup>3</sup> U. Busse, Jesus, 16. Vgl. dazu auch H. Schürmann, Lukasevangelium I, 52f, auch Anm. 86: „Von göttlicher Zeugung ist nirgends geredet. Auch ἐπισκιάζειν lässt sich nicht verhüllend vom Zeugungsvorgang verstehen“.

<sup>4</sup> Bauer-Aland, ἐπισκιάζω, WNT, 605.

<sup>5</sup> Dazu siehe H. Schürmann, Lukasevangelium I, 53, auch Anm. 87; U. Busse, Jesus, 16.

In Apg 5,15 wird ἐπισκιάζειν als *überschatten* bzw. *seinen Schatten werfen* verstanden. Somit bedeutet der Ausdruck ἵνα καὶ ἡ σκιά ἐπισκιάσῃ τινὶ αὐτῶν *dass auch nur der Schatten auf einen von ihnen fiele*, aber der Schatten hat machtvolle heilende Wirkung.

In den synoptischen Verklärungsgeschichten wird mit ἐπισκιάζειν das *Schatten Werfen*, *Bedecken* oder *Verbergen* angedeutet, wobei die Wolke als Zeichen der Anwesenheit Gottes anzusehen ist. Dabei ist zu fragen, wen Lukas mit ἐπεσκίαζεν αὐτούς meint. Aus grammatikalischer Sicht ist die Frage nicht zu beantworten. Rein syntaktisch bietet ἐπεσκίαζεν αὐτούς fünf Möglichkeiten:<sup>1</sup> 1) Alle sechs Personen, 2) Apostel, 3) Jesus und die Apostel, 4) Jesus, Mose und Elia, 5) Mose und Elia. Manche Ausleger meinen, dass die Wolke alle sechs Personen überschattet hat, weil es keine Wolke gibt, die in ihrer Dimension so klein wäre, dass sie nur einige Personen der Gruppe überschatten könnte.<sup>2</sup> Somit wären mit αὐτούς alle sechs Personen gemeint. Wenn man mit dem Begriff *Wolke* ein Naturphänomen bezeichnet sieht, kann man die Meinung vertreten, aber als literarisches Stilmittel der Theophanie, bzw. der apokalyptischen Literatur kann der Begriff *Wolke* in seiner Dimensionalität variieren. Relevant ist vor allem die Funktion der Wolke in den strukturellen und theologischen Intentionen des Autors. Im Verklärungstext befinden sich viele Indizien, die darauf hinweisen, dass die Wolke Jesus, Mose und Elia bedeckt und somit impliziert αὐτούς die drei. Die Überschattung der drei Gestalten mit der Wolke hat daher eine dreifache Funktion:<sup>3</sup>

1. Da der Autor den Vorschlag des Petrus mit den Worten μὴ εἰδὼς ὁ λέγει kommentiert, ist es notwendig die Situation zu klären. Deshalb erscheint die überschattende Wolke als eine Antwort darauf. In V 33 werden durch den Vorschlag des Petrus zwei Gruppierungen unter den Anwesenden unterschieden; zu einer gehören Jesus, Mose und Elia, für die Petrus die Unterkünfte bauen möchte; zu der anderen gehören die Jünger. Die Wolke bietet darauf die göttliche Alternative: das Wohnen nicht in von Menschen gebauten Zelten, sondern in der Wolke. Dadurch erkennt der Leser, dass mit αὐτούς Jesus, Mose und Elia gemeint sind.
2. Da die Wolke das Zeichen der Präsenz Gottes ist, kommen die drei Gestalten auf besondere Weise in Kontakt mit Gott. Es ist noch zu bemerken, dass die Wolke hier die Wolke der Epiphanie ist, „in der sich die Herrlichkeit Gottes verbirgt“ und aus der

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu J.A. Fitzmyer, Luke I, 802; E. Lohmeyer, Markus, 177, Anm.1; S. Pellegrini, Elia, 323f; R. Bultmann, Geschichte, 280; M. Dibelius, Formgeschichte, 276; H. Riesenfeld, Jesus transfigure, 249; F. Bovon, Lukas I, 500; J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 142f; M. Öhler, Verklärung, 210f.

<sup>2</sup> Z.B. H. Schürmann, Lukasevangelium I, 561, siehe auch Anm. 54; E. Lohmeyer, Markus, 177, Anm.1; differenzierter S. Pellegrini, Elia, 323f.

<sup>3</sup> Vgl. dazu M. Öhler, Verklärung, 211.

die Stimme Gottes erklingt.<sup>1</sup> Der Leser kann durch die intertextuellen Zusammenhänge eine Parallelität mit Ex 24,16 (vgl. auch Ex 40,35; Num 17,7) herstellen. So wie Mose die Anwesenheit Gottes in einer Wolke auf dem Sinai oder im Zelt erfahren hat, so erleben dies auch die drei Jünger. Auf diese Weise bekommen Petrus, Johannes und Jakobus einen Hinweis auf die Identität Jesu und somit auf seine Zugehörigkeit zur göttlichen Welt, was ihnen schon durch δόξα angedeutet wurde. Zusätzlich ist V 35 ein Hinweis darauf, dass sich αὐτούς auf Jesus, Mose und Elia bezieht, weil in V 35 berichtet wird, dass die Stimme ἐκ τῆς νεφέλης zu hören ist. Dies weist auf die Jünger als Außenstehende hin. Man kann annehmen, dass die Stimme aus der Wolke für den Leser bestimmt ist, deshalb die Formulierung ἐκ τῆς νεφέλης ihn meint und nicht die Jünger. Somit könnten die Jünger in αὐτούς auch beinhaltet sein. Aber wenn man die strukturelle Komposition des Textes berücksichtigt, wird ersichtlich, dass in diesem Teil der Geschichte die Jünger im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen und nicht der Leser, wie auf der Ebene des impliziten Leserverweises. Das zweite Zeichen ist für die Jünger, nicht für den Leser bestimmt. Der Leser ist durch die Offenbarung des ἔξοδος in den weiteren Verlauf der Jesus-Geschichte einbezogen, die Jünger sind die, die ein neues Zeichen durch die Interpretation benötigen, weil die Episode für sie unverständlich bleibt, wie der Autor deutete: μὴ εἰδὼς ὃ λέγει.

3. Auch V 36 zeigt, dass mit αὐτούς Jesus und die zwei himmlischen Gestalten gemeint sind, weil nach dem Verschwinden der Wolke und der Stimme aus der Wolke Jesus alleine war. D.h. aus der Dreiergruppe (Jesus, Mose und Elia) ist nur Jesus geblieben, weil die beiden anderen Personen wieder entrückt wurden. Die Worte εὐρέθη Ἰησοῦς μόνος weisen auf Jesu Zugehörigkeit zu der Dreiergruppe mit Mose und Elia hin. Durch das Entschwinden von Mose und Elia deutet Lukas hier die entrückende Funktion der Wolke an.<sup>2</sup> „Wenn aber die Wolke der lukanischen Verklärungsgeschichte entrückende Funktion hat, so liegt die Parallelität zu Apg 1,9 auf der Hand. Dem εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην von Lk 9,34 entspricht dann das νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτόν der Himmelfahrtsgeschichte, und man wird die Funktion der Wolke in Apg 1,9 von Lk 9,34 her deuten müssen: Sie ist dann nicht nur Fahrzeug, das Jesus in den Himmel entrückt, und nicht nur Gewölk, das den Vorgang

---

<sup>1</sup> G. Lohfink, Himmelfahrt, 191.

<sup>2</sup> M. Öhler, Verklärung, 211, schreibt: „Offensichtlich sind die beiden Gesprächspartner Jesu mit der Wolke zurückgekehrt, wobei hier die Vorstellung der Wolke als Himmelsgefährt sicherlich mitschwingt (slHen 3,1(J); äthHen 14,8; TestAbr (rec.long) 9,8; 10,1; 15,2 (rec.brev.) 8,3; 10,2; 12,1.9; grApcEsr 5,7; Apg 1,9; 1 Thess 4,17; Apk 11,12; Ps-Apoll, Bibl 2,160)“.

der Entrückung verbirgt, sondern Symbol für die verhüllte Herrlichkeit Gottes, in die Jesus aufgenommen wird“.<sup>1</sup>

Die Geschichte wird mit ἐφοβήθησαν δὲ ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην fortgesetzt. Das Eintreten in die Wolke erfüllt die Jünger mit Angst. Die Motivkombination der Wolke mit der Stimme und der Angst symbolisiert die Nähe Gottes, auf die die Jünger mit Angst reagieren. Die Angstreaktion wird nicht wie in den meisten Theophanietexten (Donnerstimme, Zittern der Menschen, Blitzen etc.) beschrieben, sondern sie wird von Lukas nur kurz erwähnt mit dem Verb φοβέομαι. Die Wolke weist nicht nur auf die Anwesenheit Gottes hin, sie trägt auch seine beauftragende Stimme. Somit ist die Angst der Jünger eine dem theophanischen und apokalyptischen Stil (z.B. Ex 33,9f. 20; Dtn 5,22; Jes 63,14f; Ez 38,9.16; Jer 4,13; Nah 1,3; Dan 10,7) angemessene Reaktion auf das beschriebene Geschehen.<sup>2</sup>

Für die Beschreibung der Angst verwendet Lukas das Verb φοβέομαι, das bei ihm insgesamt 23 Mal in verschiedenen Formen auftritt:<sup>3</sup> Neunmal befindet sich das Wort in Sondergutperikopen (Lk 1,13.30.50; 2,9.10; 5,10; 18,2.4; 23,40), siebenmal steht es in Perikopen, die aus dem Q-Stoff stammen (Lk 12,4.5.5.5.7.32; 19,21), fünfmal übernimmt er es von Mk (Lk 8,25.35.50; 9,45; 20,19) und an zwei Stellen fügt er es in die markinische Vorlage (Lk 9,34; 22,2) ein. Lk 2,9 und 9,34 bezeichnen das Erschrecken von Erscheinungszeugen.<sup>4</sup> In Lk 2,9 wird die Angst (ἐφοβήθησαν) der Hirten beim Eintreten des Engels geschildert als Reaktion auf eine Epiphanie. Zusätzlich wird die Angstreaktion der Hirten durch die Erscheinung der δόξα κυρίου begründet, die „wie eine eschatologische Verheißung ist (vgl. 9,34)“.<sup>5</sup> Danach folgt die Botschaft des Engels: *Fürchtet euch nicht, denn ich verkünde euch eine große Freude, die dem ganzen Volk zuteil werden soll: Heute ist euch in der Stadt Davids der Retter geboren; er ist der Messias, der Herr (V 10f)*. Somit bekommt der Leser durch die drei Motive, Angst, δόξα und die Botschaft des Engels bzw. der Stimme aus der Wolke einen Hinweis auf die intertextuellen Zusammenhänge und somit ermöglicht der Autor dem Leser die intendierende Rezeption des Textes, d.h. der Leser weiß, dass das Kind, das in der Stadt Davids geboren ist, der Χριστὸς κύριος (Lk 2,11) ist und dass es gekommen ist, um das messianische Heil den Menschen weltweit zu schenken. Der gleiche Χριστὸς κύριος ist in Lk 9,35 der ἐκλελεγμένος, auf den man hören soll, der das Heil Gottes nicht nur verkündet, sondern auch vollenden wird (vgl. Lk 9,31).

<sup>1</sup> G. Lohfink, Himmelfahrt, 191f, mit Anm. 111. 112.

<sup>2</sup> Mehr dazu siehe im Kapitel: *Literarische Gattung*, 59ff, dieser Arbeit.

<sup>3</sup> Vgl. dazu Ch. Niemand, *Minor Agreements*, 210, auch Anm. 92-94.

<sup>4</sup> Zur Klassifizierung der lukanischen φοβέομαι-Belege siehe Ch. Niemand, *Minor Agreements*, 211.

<sup>5</sup> H. Schürmann, *Lukasevangelium I*, 110.

Nach dem Erwähnen der Angst lenkt das adversative δὲ die Aufmerksamkeit des Lesers auf das Eintreten von αὐτοὺς in die Wolke. Dadurch erhält der Leser die Begründung für die Angst der Jünger, allerdings wird nicht präzisiert, wer mit αὐτοὺς gemeint ist. Die Berücksichtigung der Syntax erklärt das Problem auch nicht. Aber nach dem, was schon oben unter Punkt 3 überlegt wurde, weist die entrückende Funktion der Wolke darauf hin, dass Mose und Elija in die Wolke eingetreten und mit ihr verschwunden sind (vgl. V 36). Somit sind die beiden Gestalten mit αὐτοὺς gemeint.<sup>1</sup>

## Resümee

Der Genitivus absolutus ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος leitet ein neues Zeichen auf der Erzählebene ein, nämlich die Wolkenszene (ἐγένετο νεφέλη). Durch den Begriff νεφέλη wird die Denkweise des Lesers auf griechische und jüdische Tradition gelenkt, in denen die Wolke ein wesentliches Merkmal der Anwesenheit Gottes war. Auf diese Weise wird in der Episode die Präsenz Gottes notiert. Durch den intertextuellen Bezug zu den alttestamentlichen und apokalyptisch-eschatologischen Traditionen erkennt der Leser die Bedeutung der Wolke in ihren verschiedenen Nuancen und dadurch kann er sie nicht nur als punktuell Geschehen in der Verklärungsgeschichte verstehen, sondern auch als ein Hinweis auf ihre künftige entrückende und eschatologische Funktion, mit dem Parusie-Thema im Hintergrund. Durch das Angst-Motiv wird dem Leser zusätzlich eine Information auf die theophanisch-apokalyptische Bedeutung der Episode gegeben. Die Jünger sind in diesem Teil der Geschichte die direkten Empfänger des Zeichens, das den Sinn des Ereignisses durch die Intervention Gottes zum Ausdruck bringen soll.

## 6. Die göttliche Interpretation des Zeichens (V 35)

Nach dem Einführen des Zeichens auf der Erzählebene folgt in V 35 seine Interpretation, die eine Parallele zu den VV 30-31 auf der Ebene des impliziten Leserverweises bildet. Aber die beiden Interpretationen finden nicht gleichzeitig statt, sondern stellen in dem Handlungsablauf eine aufeinander folgende Sequenz dar. Durch die Struktur der Geschichte erhält der Leser aufgrund des Gesprächs von Mose und Elija mit Jesus die Deutung des Geschehens, so erfahren auch die Jünger die Bedeutung der Geschichte durch die Wolkenstimme. Dieser Teil der Episode wird mit καὶ φωνὴ ἐγένετο eingeleitet. Aber bevor

---

<sup>1</sup> G. Lohfink, Himmelfahrt, 191.

auf den Inhalt der Wolkenstimme eingegangen wird, wird das Phänomen der φωνή näher betrachtet.

Das griechische φωνή greift hier in seiner Bedeutung auf das hebräische קוֹל zurück und findet verschiedene Ausdrucksweisen. Die Stimme Jahwes wird durch verschiedene Naturphänomene wie z.B. den Donner (Ex 9,29; 19,16.19; 20,18; Ps 18,11-16; 29,3-9b; 77,18f) oder das leise Säuseln (1Kön 19,12f) erkennbar.<sup>1</sup> Eine Reihe der Texte, „in denen eine Stimme unerwartet ohne Sprecher ertönt und in denen - dies war das auffälligste und entscheidende Kriterium - dieser Sprecher auch nicht genannt wird, sondern oft in geheimnisvoller Unbestimmtheit bleibt“, hat P. Kuhn untersucht.<sup>2</sup> A. R. Müller hat darauf hingewiesen, dass in Deuteronomium (z.B. Dtn 4,12.40; 6,6, vgl. Num 7,89) und seinem Umfeld „die Formulierung *auf Jahwes Stimme hören* für den Gehorsam gegenüber den Geboten Jahwes und der Bereitschaft, ihm zu dienen“<sup>3</sup> steht. In der Berufungsvision Ezechiels (Ez 1,28-3,3) treten - so wie in der Verklärungsgeschichte - drei gleiche Motive auf: die Wolke (Ez 1,4), die δόξα (Ez 1,28) und ein Befehl zuzuhören (Ez 2,8a): *Du aber, Menschensohn, höre, was ich zu dir sage*. Die Offenbarungsstimmen sind aus der pseudoepigraphen Literatur bekannt, dabei wird das Ergehen der Stimme „terminologisch nicht fixiert und eine Verknüpfung mit übernatürlichen Phänomenen ist eher selten (ApcAbr 8,1-6; TestJob 3-4). Es wird zuweilen nicht eine neue Offenbarung durch die Stimme mitgeteilt, sondern auf ein bestimmtes Geschehen hingewiesen (Dan 8,16; 4 Esr 11,36; 14,38)“.<sup>4</sup> Der Empfangsort der Stimme liegt im „Bereich der Transzendenz in besonderer Weise nahe“.<sup>5</sup> Damit ist ein Berg (Zion) in syr ApcBar 13,1 und 22,1 gemeint oder - wie in den Targumim – eine *Stimme vom Himmel* (CN/TFrag/TPsJ Gen 22,10; CN Gen 27,33). „Für das rabbinische Schrifttum ist vor allem auf die bekannte Rechtfertigung des R. Eliezer hinzuweisen, dem durch eine *בת קול* verkündet wird: *Die Halakha geht nach R. Eliezer, meinem Sohn!*“<sup>6</sup>

Im NT wird Johannes der Täufer bezeichnet als *die Stimme eines Rufers in der Wüste* (Jes 40,3; Mk 1,3; par Mt 3,3; Lk 1,76, vgl. dazu auch Lk 7,27). Die Formel *eine Stimme vom Himmel* ist im NT ein verbreiteter Topos (Joh 12,28; Apg 11,9; Apk 1,10; 10,4,8; 11,12; 14,2,13; 18,4). Durch die Stimme wird auch die Zugehörigkeit zu Jesus ausgedrückt, weil die

---

<sup>1</sup> Vgl. F. Zorell, *Lexicon*, 716f; A.R. Müller, *Stimme*, NBL XIII, 710f; H. Witczyk, *Teofania*, 74-79; H. Witczyk, *Model komunikacji*, 74-89.

<sup>2</sup> P. Kuhn, *Offenbarungsstimmen*, 1. Vgl. dazu auch M. Öhler, *Verklärung*, 211f.

<sup>3</sup> A.R. Müller, *Stimme*, NBL XIII, 711.

<sup>4</sup> M. Öhler, *Verklärung*, 212.

<sup>5</sup> P. Kuhn, *Offenbarungsstimmen*, 118.

<sup>6</sup> P. Kuhn, *Offenbarungsstimmen*, 118, auch Anm.41.

Seinen seine Stimme kennen und darauf hören (Joh 10,3f.27). Die Stimme aus dem Himmel bzw. aus der Wolke „mit nicht ausdrücklich genanntem Subjekt erfolgt (...) zur Bestätigung des Sohnes (Mk 1,11; 9,7)“.<sup>1</sup>

Durch das Motiv der Stimme signalisiert Lukas dem Leser die Parallelität der Verklärungsgeschichte mit der Taufe (Lk 3,21f), was er schon in V 29 durch das Gebetsmotiv und das Wort εἶδος angedeutet hat. Die beiden Ereignisse geschehen während des Betens. In beiden Geschichten proklamiert die Stimme ἐξ οὐρανοῦ (Lk 3,22) bzw. ἐκ τῆς νεφέλης (Lk 9,35) Jesus als Gottes Sohn. Jedoch werden auch in beiden Episoden differente Akzente gesetzt. So wird bei der Taufschilderung die Proklamation der Stimme ἐξ οὐρανοῦ in der 2. Person Singular formuliert (Σὺ εἶ ὁ υἱός μου) und somit direkt an Jesus gerichtet. Bei der Verklärungsgeschichte ist die Stimme ἐκ τῆς νεφέλης in der 3. Person Singular abgefasst (Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου) und an die Jünger adressiert. Den zweiten Teil der Himmelsstimme in Lk 3,22 bezieht Gott auf sich selbst, in dem er sein Wohlgefallen über seinen Sohn ausdrückt (ἐν σοὶ εὐδόκησα). Hingegen richtet sich in der Verklärungsepisode die Botschaft an die Jünger, die auf Jesus hören sollen (αὐτοῦ ἀκούετε). Die wesentliche Differenz betrifft die Bezeichnung des Sohnes. Während bei der Taufe Jesus als der geliebte Sohn (ὁ ἀγαπητός) bezeichnet wird, verschiebt Lukas bei der Verklärung den Akzent auf das Auswählen und somit bezeichnet er Jesus als ὁ ἐκλελεγμένος.<sup>2</sup>

Die Bezeichnung Jesu als *der geliebte Sohn* bzw. als *der auserwählte Sohn* könnte man auf die apokalyptischen Entrückungen zurückführen - wie M. Öhler richtig feststellt -, in denen, „wenn auch eher selten, die Entrückten als besondere Personen bezeichnet werden“.<sup>3</sup> So wird z.B. in äth Hen 71,14 zu Henoch gesagt: *Du bist der Menschensohn, der zur Gerechtigkeit geboren wird, und die Gerechtigkeit wohnt über dir, und die Gerechtigkeit des Hauptes der Tage verlässt dich nicht.*<sup>4</sup> In Test XII. Lev 2,10 wird Levi in das Priesteramt eingeführt. Die Entrückten werden hier direkt angesprochen. Dies weist eine Ähnlichkeit auf mit der Himmelsstimme der Taufe, die Jesus auch direkt anspricht: σὺ εἶ. Dagegen spricht die Wolkenstimme der Verklärungsepisode über Jesus zu den Jüngern. Diese Art des Redens ist auch aus der apokalyptischen Entrückungsliteratur bekannt. In slav Hen 22,6 (A/J) befindet sich eine Rede Gottes über einen Entrückten: *Der Herr aber prüfe seine Diener und sprach zu ihnen: Lasset Henoch vor mir bis in Ewigkeit stehen!*<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> A.R. Müller, Stimme, NBL XIII, 711.

<sup>2</sup> Mehr zum Hapaxlegomenon ὁ ἐκλελεγμένος siehe im Kapitel: *Synoptischer Vergleich von Lk 9, 28-36 mit Mk 9,2-8, 37ff*, dieser Arbeit.

<sup>3</sup> M. Öhler, Verklärung, 213.

<sup>4</sup> Übersetzung von S. Uhlig, Henochbuch, 634.

<sup>5</sup> Übersetzung von P. Rießler, Schrifttum, 460.

Es gibt auch eine Reihe von Texten, „in denen während einer Theophanie Menschen eine besondere Bestimmung erhalten: Gen 17,4 (Abraham als Vater der Nationen); 35,10 (Jakob soll Israel heißen); Num 14,2 (Mose soll zu einem Volk werden); Apg 26,16 (Paulus wurde zu einem Diener und Zeugen).“<sup>1</sup> Somit kann man feststellen, dass beide Anredearten den apokalyptischen wie theophanischen Parallelen entsprechen.

Lukas setzt durch die Stimme ἐξ οὐρανοῦ bzw. ἐκ τῆς νεφέλης andere theologische Akzente als die anderen beiden Synoptiker. Während Gott bei der Taufe Jesus in aller Öffentlichkeit als seinen Sohn proklamiert und „ihn für alle sichtbar (diff. Mk 1,10) mit seinem Geist“ ausrüstet, „der in Gestalt einer Taube auf Jesus herabkommt“<sup>2</sup>, betont Lukas bei der Verklärung das Erwählungsmotiv, das auf Jes 42,1, auf den Gottesknecht, der alle Leiden geduldig auf sich nimmt, zurückgeführt werden kann. „Es würde sich damit das lukanische Verständnis der Offenbarungsszene bestätigen, das durch das Leiden des Christus bestimmt ist.“<sup>3</sup> Somit wird der theologische Schwerpunkt von der öffentlichen Proklamation Jesu als Gottes Sohn auf seine Mission verlegt, obwohl schon von Anfang an Jesus dazu auserwählt und mit dem Geist ausgestattet war. „Die theophane Geistbegabung war kein spontaner Entschluss Gottes, sondern er hatte Jesus von Anbeginn auserwählt. Dieser Gedankengang findet sich auch in der paulinischen Rede im pisidischen Antiochien (Apg 13,17-25). Dort beruft sich Paulus eingangs seiner Missionsrede auf die Erwählung der Väter Israels durch Gott. Anhand einer Art Erwählungsgenealogie führt er aus, dass Gott aus der Nachkommenschaft Davids, der wiederum von den Patriarchen Moses und Saul abstammt, der Verheißung gemäß dem Volk Israel den Retter zugeführt hat: Jesus. (...) Mit der Geisttaufe bestimmt Gott seinen im heilsgeschichtlichen Sinn längst erwählten Sohn zum Messias für Israel. Dabei setzt Lukas voraus, dass der Christus Gottes (vgl. Lk 9,21; 24,26) durch die Geistverleihung für seinen Dienst in Israel befähigt wird und mit ihm erst seinen Auftrag erfüllen kann. Die auffallende Parallele zu Lk 3 in Apg 13 ermöglicht eine präzise Interpretation des Taufgeschehens. Lukas stellt es als endgültige Funktionseinweisung dar, das die Verheißung Lk 1,35 erfüllt und Jesus mit Gottesgeist für seinen messianischen Dienst ausrüstet, indem Gott seinen längst Erwählten öffentlich als Sohn proklamiert.“<sup>4</sup> Die Aufgabe des Messias wird in der Verklärungsepisode deutlich präzisiert durch die Bezeichnung des Sohnes als ὁ ἐκλελεγμένος, die in Lk 9,31 mit dem ἔξοδος-Motiv näher definiert wird.

Im zweiten Teil der Stimme ἐκ τῆς νεφέλης werden die Jünger aufgefordert auf Jesus zu hören (ἀντοῦ ἀκούετε). In der Forschung wird diskutiert, ob hier eine Anspielung auf die

---

<sup>1</sup> M. Öhler, Verklärung, 213, Anm. 44.

<sup>2</sup> U. Busse, Nazareth-Manifest, 15.

<sup>3</sup> J. Ernst, Lukas, 306.

<sup>4</sup> U. Busse, Nazareth-Manifest, 16.



Dtn-Stelle (Dtn 18,15) wegen des ähnlichen Schlussrufes zu erkennen ist.<sup>1</sup> In dem Schlussruf wird die Aufforderung ausgesprochen ἀὐτοῦ ἀκούσεσθε, die der Ankündigung eines Propheten wie Mose folgt. Der Text Dtn 18,9-22 beinhaltet die alttestamentliche Auslegung des Prophetengesetzes, „im Sinne eines mit Mose begonnenen Propheten-Amtes“.<sup>2</sup> S. Pellegrini hat darauf hingewiesen, dass der Dtn-Text unter dem Einfluss von Ex 23 steht und dass er vor allem „auf die Komposition des Abschnittes 16,18-18,22 (über die Amtsträger Israels) geübt hat. Bis in die spätere Zeit wurden Ex und Dtn zusammen tradiert“.<sup>3</sup> J. Maier betont, dass in den Testimonia (4 Q 175 = 4 Q Test) „die Kombination von Ex 20 mit Dtn 18,18ff wohl mit älteren, noch gemeinsamen Traditionen bezüglich bestimmter Amtsfunktionen zusammenhängt: Priesterschaft, König, und Torah-Prophet wie Mose.“<sup>4</sup> Das eschatologische Motiv der Erwartung eines Propheten ist wahrscheinlich erst in die alttestamentlichen Texte eingeflossen, z.B. in 1 QS IX, 11 wird vom „Eintreffen eines Propheten und der Gesalbten Aarons und Israels“<sup>5</sup> gesprochen. „Diese Stelle wird als Neuauslegung von Dtn 18 interpretiert, wobei der hier genannte Prophet als die Erfüllung des deuteronomistischen Propheten wie Mose (Dtn 18,15) identifiziert wird. Diese innovative, Mk vorausgehende, sehr bekannte Qumran-Auslegung lässt also die traditionell in der Exegese herangezogene Dtn-Stelle 18,15 als legitim und relevant für die Interpretation des Markustextes erscheinen. Dass aber eine eschatologische Erwartung einer prophetischen Gestalt im Allgemeinen beweisbar ist, bedeutet weder, dass es immer um einen Propheten wie Mose gehen soll, noch dass die Worte ἀκούετε αὐτοῦ in Mk 9,7, die sich durch den Vergleich mit Mk 1,1 als intratextuelle Erweiterung bezeichnen lassen, eine Anspielung auf Dtn 18,15 beinhalten müssen...“<sup>6</sup> Weiterhin weist S. Pellegrini nochmals auf die literarische Abhängigkeit von Ex 23,20 und Dtn 18,18 hin und betont, dass der Bote von Ex 23,20 als „Manifestation Gottes selbst an der Spitze seines Volkes“ eher „als Bild für die Identität Jesu“ heranzuziehen ist und „nicht der Prophet Mose oder ein Prophet gleich Mose“.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> So z.B. E. Klostermann, Markusevangelium, 88; H.P. Müller, Verklärung, 60; C.E. Carlston, Transfiguration, 239; J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 248; F. Hahn, Hoheitstitel, 337; F. Bovon, Lukas I, 501f; H. Schürmann, Lukasevangelium I, 562; J.A. Fitzmyer, Luke I, 802; R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 107, auch Anm. 134. Kritik dazu siehe bei S. Pellegrini, Elija, 326ff; M. Öhler, Verklärung, 214.

<sup>2</sup> S. Pellegrini, Elija, 326.

<sup>3</sup> S. Pellegrini, Elija, 326.

<sup>4</sup> J. Maier, Qumran-Essener II, 107.

<sup>5</sup> Zitiert nach J. Maier, Qumran-Essensr I, 191.

<sup>6</sup> S. Pellegrini, Elija, 326f mit Anm. 187.188.189.190. Gegen die Annahme, dass in Mk 9,8 die Dtn-Stelle (18,15) zitiert wird, sind auch z.B. A. Suhl, Funktion, 108; M. Horstmann, Studien, 88; H.-J. Steichele, Sohn, 173.178; M. Öhler, Verklärung, 198.

<sup>7</sup> S. Pellegrini, Elija, 327.

An dieser Stelle ist es sinnvoll von der Frage auszugehen, ob der Sachverhalt bei Lukas auf ähnliche Weise dargestellt ist. Die Frage gewinnt an Relevanz vor allem, wenn man die von Lukas vorgenommene redaktionelle Änderung (Lk 9,35: αὐτοῦ ἀκούετε) der markinischen Vorlage (Mk 9,7: ἀκούετε αὐτοῦ) berücksichtigt. Die von Lukas angewendete Reihenfolge der Wörter entspricht exakt dem deuteronomistischen Text (Dtn 18,15: αὐτοῦ ἀκούσεσθε), mit dem Unterschied, dass die Septuaginta ein mediales Futur verwendet.<sup>1</sup> In Dtn 18,15 wird angekündigt, dass Gott einen Propheten schicken wird, auf den man hören soll. Ob Lukas bei der Redaktion des Verses 9,35 an den Dtn-Text gedacht hat, lässt sich nicht nur aus der Korrespondenz der gleichen Reihenfolge der Wörter schließen. Relevant ist das lukanische Verständnis von Jesus als Propheten. Die Tradition, in der Jesus als Prophet charakterisiert wird, ist den Synoptikern bekannt (vgl. Mk 6,4.15; 8,28; 14,65; Mt fügt hinzu 21,11.46). Aber erst bei Lukas wird Jesus öfter als Prophet bezeichnet.<sup>2</sup> Bei Lukas gibt es Stellen, wo Jesus sich selbst für einen Propheten (Lk 4,24; 13,33) hält.<sup>3</sup> In Lk 24,19 sowie in Apg 3,22 und 7,37 nennen die Jünger Jesus einen Propheten.<sup>4</sup> Im Urteil des Volkes wird Jesus auch als Prophet dargestellt (Lk 7,16; 9,7-9. 18-20).<sup>5</sup> Wie Lukas die prophetische Funktion Jesu versteht, kann man nicht eindeutig definieren, weil sie in sich widersprüchlich ist. Dazu führt einerseits, dass Jesus „als Wunder wirkender, andererseits als leidender Prophet gekennzeichnet wird“. <sup>6</sup> Motivgeschichtlich sind zwei verschiedene Einflüsse zu erkennen. Der eine ist der Wunder wirkende, aus dem Frühjudentum stammende Prophet, der auch eine eschatologische Funktion hat und die eschatologischen Erwartungen erfüllt.<sup>7</sup> Er könnte Moses oder Elias redivivus sein oder ein Prophet, der ihnen ähnlich ist. Der andere, der leidende Prophet, ist hingegen auf den deuteronomistischen Ursprung zurückzuführen. Konstitutiv für die Vorstellung des leidenden Propheten ist das gewaltsame Prophetengeschick (vgl. Lk 4,24; 13,33), d.h. die Sendung, die Ablehnung, die Verfolgung und die Ermordung.<sup>8</sup> Gemäß dieser Vorstellung ist auch Jesus vom gleichen Schicksal betroffen. In Lk 4,24 weist Lukas auf die heilsgeschichtliche Regel über die Ablehnung der

---

<sup>1</sup> F. Bovon, Lukas I, 502.

<sup>2</sup> Bei Lukas ist Jesus vor allem Prophet. Darauf haben hingewiesen: U. Busse, Wunder; L.T. Johnson, Funktion; ders., Luke; ders., Acts. Vgl. auch J.D. Kingsbury, Jesus, 29-42; ders., Conflict; G.W.H. Lampe, Portrait, 160-175; R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 107; J.S. Croatto, Jesus, 451-465.

<sup>3</sup> I.H. Marshall, Luke, 125; U. Busse, Wunder, 403ff. Nach H. Riesenfeld, Prophet, 146, und M. Völkel, Reich Gottes, 65, findet sich die Selbstaussage nur in Lk 13,33. Kritik dazu siehe bei U. Busse, Wunder, 403ff. Vgl. auch J.S. Croatto, Jesus, 459.

<sup>4</sup> Ausführlicher dazu siehe bei U. Busse, Wunder, 388ff. Vgl. auch M. Rese, Motive, 122.

<sup>5</sup> Ausführlicher dazu siehe bei U. Busse, Wunder, 381ff.

<sup>6</sup> U. Busse, Wunder, 372. Dazu vgl. auch R. Meyer, Prophet, 9; P.E. Davies, Jesus, 253f.

<sup>7</sup> R. Schnackenburg, Erwartung, 622-639.

<sup>8</sup> O.H. Steck, Geschick, 269ff.

Propheten in ihrer Heimat hin, die auch Jesus betrifft.<sup>1</sup> In Lk 13,33 weist Lukas ebenfalls auf den gewaltsamen Tod des Propheten und somit auf Jesus hin.

Die Vorstellung vom eschatologischen Propheten wie Mose ist vor allem in der Apostelgeschichte Apg 3,22; 7,37 und Lk 24,19 angedeutet. „In Apg 7,24.37ff wird Moses trotz seines machtvollen Wirkens von Israel die Gefolgschaft aufgekündigt. Auch die Annahme seiner Botschaft wird verweigert, obwohl der Schriftbeweis *auf ihn sollt ihr hören* besonders darauf hinweist. Dieser Sachverhalt liegt in der Nazarethklärung Jesu ähnlich. Ausdrücklich wird in dem Jesaiaszitat Lk 4,18f (vgl. Lk 4,43) und 21 die Verkündigung den Taten vorgezogen. Auch sie wird aber letztlich von Israel abgelehnt. Deshalb wird Israel mit den Umkehrpredigten in der Apostelgeschichte eine Chance geboten, ihr Missverständnis (vgl. Apg 3,17) zu korrigieren und sich zu bekehren.“<sup>2</sup>

Nach der Darstellung des lukanischen Prophetenverständnisses und der lukanischen Übertragung der prophetischen Anteile, vor allem der Wunder wirkende und leidenden auf Jesus, kann man die Annahme gerechtfertigen, dass Lukas bei der redaktionellen Änderung (Lk 9,35: αὐτοῦ ἀκούετε) der markinischen Vorlage (Mk 9, 7: ἀκούετε αὐτοῦ) den Dtn-Text 18,15 im Blick hatte. Deshalb ist für die Interpretation des Lukastextes die Dtn-Stelle 18,15 relevant. Diese Annahme unterstützt zusätzlich die lukanische Bezeichnung des Sohnes als ὁ ἐκλελεγμένος, der dazu auserwählt ist, die Mission, d.h. Leiden und Tod in Jerusalem, gemäß dem gewaltsamen Prophetengeschick zu erfüllen. In diesem Kontext zeigt sich die Identität Jesu, die des Sohnes Gottes, des Auserwählten Gottes, des neuen Moses, des einzigartigen Propheten, der das Schicksal der Propheten auf besondere Weise teilt. Die Wolkenstimme ist eine Antwort auf Petrus Vorschlag Zelte zu bauen. Petrus hat alle drei Personen, nämlich Jesus, Mose und Elija auf gleicher Ebene eingeordnet, deshalb war sein Vorschlag in dieser Situation unangemessen, weil Jesus alleine bleibt (V 36). Er ist der Gottessohn, der Verkündiger der Endzeit. Die Wolkenstimme bestätigt und erweitert die Himmelsstimme von der Taufe. Sie kündigt nicht nur die Identität Jesu als Gottessohn an, sondern sie nimmt auch Bezug auf die Lehre in Lk 8 in Konfrontation mit den Absichten der Jünger: Sie sollen nicht Zelte bauen, sondern auf Jesus hören! In Kapitel 8 hat Lukas mitgeteilt, dass nur das richtige Zuhören (Lk 8,18) das Reich Gottes bringt. „Nun wird dazu gesagt: Wenn ihr das Reich Gottes aktiv erwartet, sollt ihr keine Zelte für die eschatologische Zeit bauen und ihre Verkündiger durch den Bau von Zelten festzuhalten versuchen, sondern ihr sollt hören, was Jesus verkündigt.“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Nach E. Haenchen, Historie, 166, sieht Jesus in dieser heimatlichen Ablehnung sein Prophetentum verankert.

<sup>2</sup> U. Busse, Wunder, 406. Vgl. auch J.A. Fitzmyer, Luke I, 803; J.S. Croatto, Jesus, 460.

<sup>3</sup> S. Pellegrini, Elija, 329. U. Busse, Nachfolge, 71, hat darauf hingewiesen, dass im Lukasevangelium von Jüngern verlangt wird, „das Wort Gottes zu hören und auch zu tun (vgl. Lk 6,46; 8,11.15.21; 10,38-42; 11,28; 16,29-31)“.

## Resümee

Mit καὶ φωνὴ ἐγένετο hat Lukas die Interpretation des Zeichens auf der Erzählebene eingeleitet. Durch den griechischen Begriff φωνή, der auf das hebräische Wort קוֹל zurückgreift und verschiedene Ausdrucksweisen findet, hat der Leser einen Hinweis darauf bekommen, dass Gott in Kommunikation mit den Menschen treten möchte. Durch das Motiv der Stimme gibt Lukas dem Leser einen Hinweis auf die intertextuellen Zusammenhänge der Verklärungsepisode mit der Taufe (Lk 3,21f) und somit ermöglicht der Autor dem Leser die intendierte Rezeption des Textes, was er schon in V 29 durch das Gebetsmotiv und das Wort εἶδος angedeutet hat. Die Stimme ἐκ τῆς νεφέλης (Lk 9,35) hat einen anderen theologischen Schwerpunkt als die Stimme ἐξ οὐρανοῦ (Lk 3,21). Der Akzent wurde von der öffentlichen Proklamation Jesu als Gottes Sohn auf die Auserwählung zur Erfüllung der Mission verlegt. Das, was dem Leser in Lk 9,31 mit dem ἔξοδος-Motiv offenbart wurde, erfahren die Jünger durch die Stimme, die Jesus als ὁ ἐκλελεγμένος bezeichnet. Dieser Teil der Episode wird mit der direkt an die Jünger gerichteten Aufforderung, auf Jesus zu hören (αὐτοῦ ἀκούετε), abgeschlossen.

## 7. Konklusion (V 36)<sup>1</sup>

Den abschließenden Satz leitet Lukas mit der καὶ ἐν τῷ γενέσθαι - Konstruktion ein. Danach erwähnt er die Stimme (τὴν φωνήν), um dadurch den Abschluss an die vorher geschehenen Ereignisse anzuknüpfen. Somit informiert er den Leser, dass, als die Stimme erklang, Jesus allein gefunden wurde (εὐρέθη Ἰησοῦς μόνος). Im zweiten Teil des Satzes stellt Lukas das Schweigen der Jünger fest, das er mit der Notiz ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ergänzt.

Lukas beabsichtigte mit der Notiz ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις die Betonung der Jüngerrolle als Augenzeugen, die ab Pfingsten zum Zeugnis für Jesus bevollmächtigt sind (Apg 1,8). Deshalb müssen die Jünger schon jetzt anwesend sein, wenn Jesus sich in seiner Herrlichkeit zeigt und mit himmlischen Persönlichkeiten spricht. Sie sind auch Zeugen und Empfänger der göttlichen Beauftragung: Auf ihn sollt ihr hören! Für diese Annahme spricht die Verwandtschaft der Formulierungen Lk 9,36b und Apg 4,20 (Petrus und Johannes in

---

<sup>1</sup> Ausführlicher zum Vers 36 siehe im Kapitel: *Synoptischer Vergleich von Lk 9,28-36 mit Mk 9,2-8, 37ff*, dieser Arbeit.

Ausübung ihrer Zeugenschaft: οὐ δυνάμεθα γὰρ ἡμεῖς ἃ εἶδαμεν καὶ ἠκούσαμεν μὴ λαλεῖν).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ch. Niemand, Minor Agreements, 203. Vgl. dazu auch G. Lohfink, Himmelfahrt, 221.267ff.

## VII. DAS GEBETSMOTIV IN DER LUKANISCHEN VERKLÄRUNGSGESCHICHTE UND SEIN BEZUG ZUM LUKANISCHEN DOPPELWERK

### 1. Die Gebetsthematik bei Lukas

Die Analyse der redaktionellen Bearbeitung des markinischen Textes durch Lukas und somit der durchgeführte synoptische Vergleich mit dem Markus-Text haben zur Extraktion der typisch lukanischen Elemente und der theologischen Schwerpunkte des Lukasevangeliums geführt. Dadurch wurde die Aufmerksamkeit auf das Gebetsmotiv gelenkt, das den lukanischen Schriften eine besondere Prägnanz gibt. Darauf wurde auch öfters in der Forschung hingewiesen.<sup>1</sup>

Schon zu Beginn des dritten Evangeliums wird in der ersten Episode (Lk 1,10) das Beten (προσευχόμενον) des Volkes sowie die Verkündigung des Engels, dass das Gebet des Zacharias erhört wurde (V 13), erwähnt. Das Evangelium wird zudem mit dem Lobpreis der Jünger im Tempel nach der Himmelfahrt Jesu (Lk 24,52f) abgeschlossen. Somit wird ersichtlich, dass das Gebetsmotiv das gesamte dritte Evangelium rahmt. Auch „das gesamte öffentliche Wirken Jesu ist sodann eingeschlossen und umrahmt von seinem Gebet, denn das Allererste und das Allerletzte, was er nach dem Bericht des Lukas tut, ist Beten (3,21; 23,46).“<sup>2</sup> Alle wesentlichen Entscheidungen und wichtige Ereignisse im Leben Jesu sowie im Leben der Apostel und der Gemeinde werden durch das Gebet gekennzeichnet (Lk 3,21f; 6,12f; 9,18.28f; 22,44; 23,34; Apg 1,14.24f; 6,6; 9,11; 10,9ff.30ff; 13,2). Lukas berichtet

---

<sup>1</sup> Siehe z.B. in den Kommentaren: A. Plummer, Luke, XLVf; F. Hauck, Lukas, 153; J.A. Fitzmyer, Luke I, 798; H. Schürmann, Lukasevangelium I, 191. 556; J. Schmid, Lukas, 251-253; H.J. Cadbury, Luke-Acts, 269. Lukas wurde von manchen Forscher als Evangelist des Gebetes bezeichnet, siehe z.B. J. Margreth, Gebetsleben, 4; W. Ott, Gebet und Heil, 13; L. Feldkämper, Der betende Jesus; J. Kudasiewicz, Teologia Ewangelii synoptycznych, 116f. Auf die Bedeutung des Gebetes bei Lukas haben auch U. Busse, Nazareth-Manifest, 15, Anm. 6, und M. Ebner - B. Heininger, Exegese, 368; R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 184; P. Böhle, Jesus und der Täufer, 88-92, hingewiesen. D. Moessner, Suffering, 216-222, hat die Häufigkeit der Fürbitte für Israel im lukanischen Doppelwerk betont.

<sup>2</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 18.

auch öfter als die synoptischen Seitenreferenten vom spontanen Beten. Während Markus (Mk 1,35; 6,46; 14,32-42; 15,34) und Matthäus (Mt 11,25-27 Q; 14,23; 26,36-46; 27,46) je viermal vom Beten Jesu berichten, hat Lukas dagegen 11 Mal das Gebet Jesu notiert (Lk 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28f; 10,21f; 11,1; 22,32; 22,41-45; 23,34.46). Schon der statistische Vergleich weist darauf hin, dass Lukas das Gebetsthema mit besonderer Aufmerksamkeit behandelt. Dies unterstützen zusätzlich die Notizen über die Gebetspraxis der Gemeinde in der Apostelgeschichte (Apg 1,14.24; 2,42.46f; 4,24-31; 6,6; 12,5.12; 13,3; 20,36; 21,5) sowie die Berichte über das Gebet einzelner Personen (Apg 3,1; 6,4; 8,15; 9,11.40; 10,4.9.30f; 11,5; 14,23; 16,25; 22,17; 28,8).<sup>1</sup>

### 1.1. Gebetsnomenklatur bei Lukas

Der allgemeine Ausdruck für *beten* bzw. *Gebet* im NT ist *προσεύχομαι/προσευχή* und ist in den lukanischen Schriften auffällig häufig vertreten.<sup>2</sup> Auf elf Notizen vom Gebet Jesu bei Lukas (Lk 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28f; 10,21f; 11,1; 22,32; 22,41-45; 23,34.46) werden sieben (Lk 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28f; 11,1; 22,41-45) mit dem Verb *προσεύχομαι* formuliert, wobei in diesen Fällen - außer Lk 22,39-46 - kein Gebetsinhalt angegeben wird. Jesus selbst ist das direkte Vorbild des echten Betens (*προσευχόμενον*), deshalb bitten ihn die Jünger um das Lehren des Gebetes: *δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι* (Lk 11,1). Das Gebet, das Jesus lehrt, weist auf eine tiefe Verbindung mit Gott hin, aber nicht mit Gott als einem unerreichbaren transzendentalen Wesen, sondern mit Gott, der so nah wie ein Vater ist, deshalb empfiehlt Jesus den Jüngern, Gott Vater (*πάτερ*) zu nennen (Lk 11,2ff). Das Gebet wird in der lukanischen Darstellung als wahres Gespräch mit Gott bzw. Jesus (Apg 9,10-16) erfahren, in dem „die Betenden sehr oft ganz konkrete Weisungen von Gott empfangen (z.B. Apg 10,9ff.30ff; 13,2f)“.<sup>3</sup> In Apg 9,10-16 weist Lukas darauf hin, dass ein wahres Gebet kein Monolog, sondern ein Dialog sein kann, in dem der Betende Jesu Wort hört und seinen Auftrag wahrnimmt.

Mit den Verben *προσεύχομαι/προσευχή* gibt Lukas noch weitere Informationen zum Gebet. In Apg 12,5 wird erwähnt, dass das Gebet inständig sein soll. In Apg 2,46f und in Apg 12,12 betont Lukas das gemeinsame Gebet der Gemeinde, wobei Jesus in der

---

<sup>1</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 16. Vgl. auch H. Schönweiß, *προσεύχομαι*, ThBNT, 426-430.

<sup>2</sup> *Προσεύχομαι* bei Mt 15 Mal; Mk 10 Mal; Lk 19 Mal; Joh kein einziges Mal; Apg 16 Mal. *Προσευχή* bei Mt zweimal; Mk zweimal; Lk dreimal; Joh kein einziges Mal; Apg neunmal. Siehe dazu H. Schönweiß, *προσεύχομαι*, ThBNT, 426-430. Vgl. auch P.-G. Müller, *προσεύχομαι*, NBL V, 743f.

<sup>3</sup> H. Schönweiß, *προσεύχομαι*, ThBNT, 429.

Einsamkeit (Lk 5,16; 6,12; 9,18) betet. Lukas gibt auch einen Hinweis in Lk 11,2ff auf die Gebetsform, aber wie die zweite Variante des Vaterunsers (Mt 6,9ff) beweist, wird sie nicht als ein starres Schema betrachtet. Das Beten ist ein Kennzeichen des Christen (Apg 9,11).

Das Verb *προσεύχομαι* wird in der lukanischen Darstellung auch im Zusammenhang mit dem Verb *γονυπετέω* benutzt, das die das Gebet begleitende Haltung beschreibt und *kniefällig verehren, anbeten* bedeutet (z.B. Lk 22,41; Apg 9,40). In der Episode von der Steinigung des Stephanus wird neben dem Wort *γονυπετέω* (anstatt *προσεύχομαι*) die Verbindung mit Jesus ausgedrückt durch *ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ* (Apg 7,60). In Lk 18,11.13 wird auf die stehende und in Apg 21,5 auf die knieende Gebetshaltung hingewiesen.

Zur Gebetsnomenklatur gehört im lukanischen Sprachgebrauch auch das Verb *αἰτέω*. Sein Bedeutungsfeld bezieht sich nicht nur auf den religiösen Bereich, sondern auch auf den profanen. In seiner Bedeutung ist das Verb *αἰτέω* in der medialen (*sich erbitten, sich ausbitten, sich wünschen*) und in der aktiven (*bitten, fordern, verlangen*) Form belegt. „Die Grundbedeutung von *αἰτέω* (...) ist *etwas haben wollen, als seinen Anteil verlangen*.“<sup>1</sup> In den Evangelien ist das Verb relativ gleichmäßig zu finden, aber *αἰτέω* wird nie angewendet, um von Jesu eigenem Gebet oder Jesu eigener Bitte zu berichten. In diesem Fall werden die Verben *ἑρωτάω* oder *δέομαι* (z.B. Lk 22,32; Joh 14,16; 16,26) gebraucht.<sup>2</sup> Bei Lukas ist das Verb *αἰτέω* im zwischenmenschlichen sowie im religiösen Bereich (z.B. Lk 1,63; 23,23; Apg 9,2; 16,29) anzutreffen (z.B. Lk 11,13).

Die Vielfältigkeit der Gebetsthematik ist dem vielfältigen Gebrauch der Gebetsnomenklatur zu entnehmen. Neben den oben erwähnten Verben verwendet Lukas zur Beschreibung des Gebets auch das Wort *δέομαι*, das in der Bedeutung *bitten, flehen* gebraucht wird, und das Wort *δέησις*, das *Bitte* bedeutet.<sup>3</sup> In Lk 1,13 verkündet der Engel dem Zacharias, dass sein Gebet (*δέησις*) erhört wurde und seine Frau Elisabeth ein Kind bekommen wird. Mit dem Wort *δέομαι* wird die Bitte an Gott oder Jesus in einer konkreten Not geäußert (Lk 5,12; 8,28; 9,38). Die Bedeutung von *δέομαι* kann von *der Bitte* in *das Gebet* überwechseln, wenn die Bitte sich an Gott richtet (z.B. Apg 10,2). In Apg 8,22 gibt Lukas einen Hinweis darauf, dass Gott um Vergebung gebeten werden soll. In Lk 21,36 wird um das erfolgreiche Durchstehen am Jüngsten Tag gebeten. In Apg 8,24 bedeutet *δέομαι* die Fürbitte mit nachfolgender direkter Rede, in der Simon die Gemeinde bittet, für ihn zu beten. Ähnlich ist der Sachverhalt in Lk 22,32, wo Jesus dem Petrus sagt, dass er für ihn gebetet hat.

Die Gebetshaltung wird mit dem Wort *προσκυνέω* ausgedrückt, das *niederknieend*

<sup>1</sup> H. Schönweiss, *αἰτέω*, ThBNT, 421.

<sup>2</sup> H. Schönweiss, *αἰτέω*, ThBNT, 422; P.-G. Müller, *αἰτέω*, NBL V, 742f.

<sup>3</sup> H. Schönweiss, *δέομαι*, ThBNT, 425; P.-G. Müller, *δέομαι*, NBL V, 743. Zum Bittgebet siehe O. Cullmann, *Gebet*, 32-37.



*huldigen, anbeten, verehren* bedeutet. In Apg 10,25f wird festgestellt, dass die Verehrung nur Gott zukommt, sogar einem Apostel oder einem Engelswesen nicht. Dies sagt auch Jesus zum Teufel während der Versuchung (Lk 4,7.8). Dass die Anbetung nur Gott gebührt, darauf weisen auch Apg 8,27 und Apg 24,11 hin. In Lk 24,52 wird dargestellt, dass die Proskynese vor allem gegenüber dem auferstandenen und erhöhten Herrn geäußert werden soll.

## 1.2. Lob- und Dankgebete

Um die lukanische Gebetsthematik ganzheitlich zu betrachten ist es von großer Relevanz, die Texte mit den Lob- und Dankgebeten zu überblicken. In den lukanischen Schriften befinden sich viele Szenen, in denen von dem Loben, dem Danken und dem Preisen Gottes berichtet wird, die mit den Verben αἰνέω, δοξάζω und εὐλογέω ausgedrückt werden.<sup>1</sup> Schon bei der Geburt Jesu lobt (Lk 2,13 - αἰνοῦντων τὸν θεόν) das himmlische Heer Gott und die Hirten (Lk 2,20), rühmt (δοξάζοντες) und preist (αἰνοῦντες) Gott für das, was sie erlebt haben. In Lk 5,25 lobt und preist (δοξάζων τὸν θεόν) der Gelähmte Gott für seine Heilung und alle, die das Wunder gesehen haben, preisen Gott. In Lk 7,11-17 preisen alle Gott (V 16 - ἐδόξαζον τὸν θεόν), die die Auferweckung des jungen Mannes in Nain erlebt haben. Der geheilte Samariter (Lk 17,15) lobt dankbar Gott (μετὰ φωνῆς μεγάλης δοξάζων τὸν θεόν) für seine Heilung. Auch der geheilte Blinde bei Jericho preist Gott (Lk 18,43 - δοξάζων τὸν θεόν) für seine Heilung. In Lk 19, 37f wird vom Lob Gottes (αἰνεῖν τὸν θεόν) wegen all der Wundertaten, die die Jünger erlebt haben, berichtet. Der Hauptmann unter dem Kreuz (Lk 23,47) preist (ἐδόξαζεν τὸν θεόν) auch Gott. Der auferstandene Jesus spricht den Lobpreis (Lk 24,30 - εὐλόγησεν). Die Jünger preisen Gott im Tempel (Lk 24,53 - εὐλογοῦντες τὸν θεόν) und die junge Gemeinde lobt Gott (Apg 2,47 - αἰνοῦντες τὸν θεόν). Der Gelähmte lobt Gott für seine Heilung (Apg 3,8 - αἰνῶν τὸν θεόν) und alle Menschen, die das Wunder gesehen haben, loben Gott (Apg 3,9 - αἰνοῦντα τὸν θεόν). Das Wirken des Paulus ist auch durch das Gebet und das Singen der Loblieder gekennzeichnet (Apg 16,25 - προσευχόμενοι ὕμνου τὸν θεόν).

Das besondere Interesse des Lukas an dem Gebetsthema ist aus den redaktionellen Hymnen<sup>2</sup> zu entnehmen, nämlich dem *Magnificat* (Lk 1,46-55), dem *Benedictus* (Lk 1,68-79), dem *Gloria in excelsis* (Lk 2,14) und dem *Nunc dimittis* (Lk 2,29-32).

---

<sup>1</sup> J. Kudasiewicz, *Teologia Ewangelii synoptycznych*, 116f; O. Cullmann, *Gebet*, 40f.

<sup>2</sup> Vgl. dazu H. Klein, *Magnifikat*, 258-267; T. Kaut, *Befreier und befreites Volk*; J. Schreiner, *Magnificat*, 13-25.

### 1.3. Jüdische Gebetstradition

In der lukanischen Redaktion des Evangeliums lässt sich auch noch die jüdische Gebetstradition<sup>1</sup> erkennen, der Lukas mehr Aufmerksamkeit gewidmet hat als die anderen Synoptiker. In Lk 10,26f (vgl. Mk 12,29f, par Mt 22,37) wird das jüdische Gebet *Schema* (Dtn 6,4ff) zitiert und das Vaterunser-Gebet weist auf die Kenntnisse des *Qaddisch*-Gebets<sup>2</sup> und des *Achtzehnbittegebets*<sup>3</sup> hin. In der lukanischen Darstellung knüpft Jesus „an die Sitte des Tischgebetes, der *Berakah*, (an) wenn er beim Mahl den Vorsitz führte, wie bei der Speisung der Fünftausend (Mk 6,41 par Mt 14,19 und Lk 9,16) und seinem Abschiedsmahl (Lk 22,17.19 und die Parallelen bei Mk und Mt).“<sup>4</sup>

Die jüdischen Orte des Gebetes (Synagoge, Tempel) sind dem Lukas wohl bekannt und er hat sie in seinem Evangelium öfter erwähnt, indem er vom Besuch Jesu in der Synagoge, dem „bevorzugten Ort des Gebetes“, berichtet (Lk 2,22-38.42-51; 4,15.44; 4,16ff. 33ff; 6,6ff; 13,10ff; 20,1-8).<sup>5</sup> Auch die Aktion der zwei redaktionellen Episoden (Lk 2,21-40; 18,9-14), die im Bezug zum Beten stehen, findet im Tempel statt. Jesus betet an einem einsamen Ort (Lk 5,16) oder auf dem Berg (Lk 6,12; 9,28f). Auch die Verbindung des Berges mit dem einsamen Ort ist bei Lukas notiert (Lk 22,39.41f). Nach dem lukanischen Bericht verbringt die junge Gemeinde Tag für Tag Zeit im Tempel (Lk 24,53; Apg 2,43-47) und lobte Gott. In Apg 10,9-23a wird nicht nur der Ort des Gebetes (Dach) genannt, sondern es wird auch eine Zeitangabe gemacht: *περὶ ὧραν ἑκτῆν*. In Apg 16,11-40 wird von einer Gebetsstätte erzählt, die Paulus suchte.

Somit ist geradezu auffällig, dass Lukas Interesse nicht nur an den verschiedenen Formen des Gebets Jesu, der Apostel und der Gemeinde zeigt, sondern auch an der traditionellen jüdischen Gebetssitte und an den Gebetsorten. Auch den Texten, die er aus der jüdischen oder synoptischen Tradition übernommen hat, gibt er seine eigene Prägung.

---

<sup>1</sup> Vgl. T. Willi, Christliches Beten, 11-24.

<sup>2</sup> Vgl. dazu J. Jeremias, Gebetsleben, 123-140, ders., Vater-Unser; P. Nave, Höre Israel, 56-76; B. Graubard, *Kaddisch*-Gebet, 102-119; A. Vögtle, Vaterunser, 165-195; L. Feldkämper, Der betende Jesus, 16f; M. Miyoshi, Shema, 70-123; G. Schneider, Vaterunser, 344-373; H. Schönweiß, *προσεύχομαι*, ThBNT, 426ff; M. Philonenko, Vaterunser, 24-32, I. Elbogen, Jewish Liturgy, 80-84.

<sup>3</sup> F. Bovon, Lukas II, 122f.

<sup>4</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 17, siehe auch Anm. 7.8.9.

<sup>5</sup> W. Schrage, συναγωγή, ThWNT VII, 823. Vgl. auch O. Cullman, Gebet, 29.

#### 1.4. Sondergutparabel - Gebetsparänese

Das besondere Interesse am Gebet kann man auch aus der lukanischen Komposition des 11. Kapitels (Lk 11,1-13) und des 18. Kapitels (Lk 18, 1-14) entnehmen, die durch die vielfältigen Gebetsmotive gekennzeichnet sind. Kompositorisch gesehen befinden sich die zwei Textstücke (Lk 11,1-13; 18,1-14) an den entscheidenden Stellen in der Struktur des Lukasevangeliums. Lk 11,1ff eröffnet nämlich den erzählerischen Komplex Lk 11,1-18,30, der als „Rahmenerzählung“<sup>1</sup> bezeichnet wird, und Lk 18,1-14 gehört zum Abschluss dieser Einheit. Das Textstück Lk 11,1-13 erweist sich durch erzählerische und semantische Elemente als kohärent.<sup>2</sup> „Verben des Bittens, Forderns und Gebens durchziehen den Text (προσεύχεσθαι: Lk 11,1(bis).2; αἰτεῖν: 11,9.10f.12f./διδόναι: 11,3.7.8(bis).9.13 (bis); ἐπιδιδόναι: 11,11; δόματα: 11,13). Als Objekte fungieren das „Nötige“ (χρῆζειν: 11,8; οὐκ ἔχω ὃ παραθήσω αὐτῷ: 11,6; vgl. ἐπιούσιος in 11,3), Brot (11,3.5), Fisch - Schlange (11,11), Ei - Skorpion (11,12) und das πνεῦμα ἅγιον (11,13).“<sup>3</sup> Am Anfang des Kapitels befinden sich drei Texte, die redaktionell eingearbeitet wurden (Lk 11,1-4, par. Mt 6,9-13; Lk 11,9-13, par. Mt 7,7-11) oder zum lukanischen Sondergut<sup>4</sup> gehören (Lk 11,5-8) und thematisch vom Gebet handeln. Kompositorisch eröffnet Lukas die Perikope vom Gebet des Herrn (Lk 11,1-4) mit der καὶ ἐγένετο ἐν τῷ cum inf.-Konstruktion. Nach dem Erwähnen des Betens Jesu mit dem Verb προσεύχομαι (Lk 11,1) wird die Bitte um Gebets-διδασκαλία von den Jüngern geäußert. Der lukanische Jesus erwidert diese Bitte mit einem konkreten Gebet (das Vaterunser-Gebet), das die Jünger sprechen sollen und welches dann zum Beispiel des christlichen Gebets geworden ist.<sup>5</sup> In der Struktur dieses Fragments folgt die nächste Episode (Lk 11,5-8), in der dem Leser die Gebetsparänese vermittelt wird, mit dem Hinweis auf das Ausdauern im Gebet.<sup>6</sup> Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der Sondergutparabel (Lk 11,5-8) ist in der antiken Freundschaftsethik zu vermuten, gemäß der in der Antike der Gast wichtiger war als der Nachbar oder der Verwandte.<sup>7</sup> „Durch die Einbindung des Sondergutgleichnisses in den Kontext von Lk 11,1-13 werden somit aber die

<sup>1</sup> Ausführlich dazu siehe R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 182ff.208-353.

<sup>2</sup> Dazu siehe R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 210-219.

<sup>3</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 210.

<sup>4</sup> Nach R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 56f, stammen Lk 11,1.2a.5a(8).9a aus der lukanischen Redaktion und Lk 11,5b-7.(8) aus dem Sondergut-Stoff.

<sup>5</sup> Zum Vaterunser-Gebet siehe z.B. A. Vögtle, Vaterunser, 165-195; G. Schneider, Vaterunser, 344-373; M. Philonenko, Vaterunser, O. Cullmann, Gebet, 50-93.

<sup>6</sup> Darauf haben L. Feldkämper, Der betende Jesus, 16; J. Kudasiewicz, Teologia Ewangelii synoptycznych, 116f; W. Ott, Gebet und Heil; M. Ebner - B. Heininger, Exegese, 368, hingewiesen.

<sup>7</sup> G. Stählin, ξένος, ThWNT V, 1-36; ders., Bild, 5f; J.D.M. Darrett, Friend, 80. Vgl. dazu auch R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 215ff.

Konventionen antiker Freundschaftsethik auf die Relation von Mensch und Gott übertragen.“<sup>1</sup> Somit wird dem Leser vermittelt, dass der Mensch ungeniert in seiner Bitte beharren darf, auch wenn das Verhältnis zwischen Gott und Mensch in eine Krise gerät.<sup>2</sup>

Anders ist die nächste Episode (Lk 11, 9-13) situiert, obwohl sich auch hier zwei Personen, der bittende Sohn und der Vater, gegenüber stehen, aber dort tritt keine Krise ein. Dem Leser wird implizit die Identifikation mit der Vater-Figur (V 11ff) vorgeschlagen. Der Leser wird vor rhetorische Fragen gestellt, um auf diese Weise die Eltern-Kind-Relation auf die Gottesrelation zu übertragen, die der lukanische Jesus in Lk 11,2b im Voraus angesprochen hat. „Anders als in Lk 11,5-8 liegt dabei alles Gewicht darauf, dass *dieses soziale System nicht versagen* wird. Dies macht die Schlussfolgerung in Lk 11,13 (red.) vollends deutlich: Sogar schlechte Väter (Lk 11,13: *πονηπός*) werden ihren Kindern das nicht vorenthalten, was sie zum Leben benötigen.“<sup>3</sup>

Erzählerisch hat der Abschlusssatz dieses Textstückes (Lk 11,13) eine besondere Bedeutung, in dem auf die Entwicklung der Wertigkeit hingewiesen wird. Der Leser soll nicht so sehr um die konkreten irdischen Güter beten, sondern vor allem um *πνεῦμα ἅγιον*. „Die den Zusammenhang rundende Aussage Lk 11,13 hat so aber die Funktion, die erzählte Kommunikation von Lk 11,2ff zu bündeln und abschließend auf die Leser hin neu zu orientieren.“<sup>4</sup> Sie schließt den Gebetskomplex und ermuntert den Leser zum Vertrauen auf das Beten zu Gott, der als guter Vater den Kindern nur gute Gaben schenkt.

Im Textstück (Lk 18,1-14) hat Lukas zwei Sondergutparabell redaktionell eingebaut, nämlich das Gleichnis vom gottlosen Richter und der Witwe (Lk 18,2-8) und das Gleichnis vom Pharisäer und vom Zöllner (Lk 18,9-14), die unter dem Vorzeichen der Gebetsthematik stehen (Lk 18,1: *προσύχεσθαι*; Lk 18,10: *προσῴξασθαι*).<sup>5</sup> Mit dem Gleichnis in Lk 18,2-8 wird die eschatologische Rede fortgeführt (Lk 17, 20-37). Den Übergang von der eschatologischen Rede zum Gleichnis vom gottlosen Richter und der Witwe hat Lukas mit einer erzählerischen Leseanweisung versehen (Lk 18,1), die sich durch die lukanischen Stileigentümlichkeiten auszeichnet.<sup>6</sup> Die Anweisung *πρὸς τὸ δεῖν παντοτε προσεύχεσθαι* ist an die Leser gerichtet: sie sollen stets beten. Im Gleichnis (Lk 18,2-8) wird eine ähnliche

<sup>1</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 217.

<sup>2</sup> O. Cullmann, Gebete, 31.

<sup>3</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 218. Vgl. dazu auch W. Ott, Gebet und Heil, 104-106.109-112; L. Stefaniak, Przypowiesci o modlitwie, 88-94; M. Ebner, Jesus, 304-306.

<sup>4</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 219. Vgl. auch ders. Anm. 34, in der auf den Zusammenhang von Gebet und Geistgabe hingewiesen wird (vgl. Lk 3,21f; vgl. Apg 1,14ff; 4,23-31; 8,14-17; 9,11-17; vgl. 10,44f; 11,15-17). Siehe auch L. Feldkämper, Der betende Jesus, 306-310.

<sup>5</sup> Ausführlich dazu siehe bei W. Ott, Gebet und Heil, 19-72; L. Stefaniak, Przypowiesci o modlitwie, 84-107.

<sup>6</sup> W. Ott, Gebet und Heil, 19.

Figurenkonstellation wie in Lk 11,5-8 dargestellt. Dem gottlosen Richter wird eine Witwe gegenüber gestellt. Der Handlungsverlauf basiert auch auf einem ähnlichen Muster: *Krise-Reaktion-Reaktion*; die Spannung der Erzählung entsteht durch das Versagen eines sozialen Systems und die Lösung der kritischen Situation hängt von der Verhaltensweise des Handlungssouveräns ab.<sup>1</sup> Die schutzbedürftige und machtlose Witwe wendet sich mit einer Bitte an den negativ dargestellten Richter. Der Richter überlegt in einem Monolog (VV 4-5) die Lösung des Problems, wobei „die Witwe aus ihrer traditionell passiven Rolle bis hin zum äußersten Fall (εἰς τέλος) der Belästigung bzw. Gewalttätigkeit heraustritt.“<sup>2</sup> Nach der Überlegung entschied sich der Richter, ihr zu ihrem Recht zu verhelfen.

Ab Lk 18,6 wird der Schwerpunkt wieder auf den Leser (ἀκούσατε) gesetzt. Dem Leser wird mit der Partikel δέ kontrastierend der Vergleich des ungerechten Richters mit Gott vorgeschlagen, um auf diese Weise zu betonen, dass Gott vielmehr als der negativ dargestellte Richter sich gegenüber seinen Auserwählten als geduldig und gutmütig erweist. In Lk 18,7a wird Bezug auf Lk 18,1 genommen. Mit der Wendung *die Tag und Nacht zu ihm schreien* schafft Lukas die Verbindung zur Notwendigkeit des allzeitigen Gebets in Lk 18,1, das zum zentralen Thema der frühchristlichen Paränese<sup>3</sup> gehört. Außerdem weist Lukas in Form einer rhetorischen Frage darauf hin, dass die Bitten derjenigen, die Gott ständig bitten, erhört werden. In Lk 18,8a werden mit λέγω ὑμῖν explizit die Jünger angesprochen und mit dem neu eingeführten Element ἐν τάχει wird auf den Aspekt der *Schnelligkeit*, mit der Gott seinen Auserwählten zu ihrem Recht verhilft, hingewiesen. In Lk 18,8b steht nicht mehr Gott im Vordergrund, sondern der Menschensohn als Richter. Somit schafft dieses Gleichnis eine Anknüpfung an Lk 17,22.24.26.30.<sup>4</sup> Zum Abschluss der Geschichte hat Lukas seine Leser im Visier und appelliert an ihre πίστις.

Resümierend kann man feststellen, dass Lk 18,1-8 in den Erzählszusammenhang Lk 17,20-18,30 integriert ist. An die Endzeitrede wird der Appell zum allzeitigen und zuversichtlichen Gebet angeschlossen. „Den Lesern wird in Aussicht gestellt, dass ihr Gebet („tags und nachts“) unter dem Vorzeichen des drohenden Endgerichts (Lk 17,22bff.; 18,8b) zum sicheren und raschen Erfolg führen wird.“<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> C.L. Blomberg, *Parables*, 271; vgl. B. Pittner, *Studien*, 116ff. Zum Grundmuster der Gleichniserzählungen siehe R.W. Funk, *Struktur*, 234f.

<sup>2</sup> R. von Bendemann, *Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ*, 250, auch Anm. 134; zur Schutzbedürftigkeit der Witwe ders., *Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ*, 250, Anm. 133. Vgl. auch H. Paulsen, *Witwe*, 23.

<sup>3</sup> Z.B. 1 Thess 5,17; Röm 12,12; Phil 4,6; Kol 4,2; Eph 6,18f; 1 Tim 5,5; 1 Petr 4,7; Jak 5,13-18; Jud 20. Vgl. M. Wolter, *Pastoralbriefe*, 208.

<sup>4</sup> Vgl. H. Zimmermann, *Gleichnis*, 94.

<sup>5</sup> R. von Bendemann, *Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ*, 254. Dazu vgl. auch M. Ebner - B. Heininger, *Exegese*, 368.

Im Anschluss an die Episode von Lk 18,1-8 wird noch ein anderes aus dem Sondergut<sup>1</sup> stammendes Gleichnis angeschlossen, nämlich das Gleichnis vom Pharisäer und dem Zöllner (Lk 18,9-14), das vom Gebet handelt. Die Adressaten der Erzählrede in Lk 18,9 sind durch die Rede Jesu πρὸς τινὰς τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιπούς präzisiert. Mit dieser Wendung hat Lukas an das doppelte Auditorium von Jüngern und Pharisäer (vgl. Lk 17,20.22) gedacht.<sup>2</sup> Nach dem Einleitungssatz wird das Gleichnis durch die Worte Ἄνθρωποι δύο ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερόν προσεύξασθαι fortgesetzt.

In der Erzählung werden kontrastierend zwei Figuren dargestellt, die zwei unterschiedliche Gebetshaltungen repräsentieren (Lk 18,11: der Pharisäer; Lk 18,13: der Zöllner). Die beiden Gestalten gehören zu verschiedenen sozialen Schichten.

Der Pharisäer vertritt eine Gruppierung, die für ihre Frömmigkeit bekannt war, dagegen repräsentiert der Zöllner einen in der gesamten Antike verachteten Beruf.<sup>3</sup> „Der Pharisäer *tut wenig*, redet aber viel: Der Erzähler gesteht ihm neunundzwanzig Wörter zu. Demgegenüber sind Habitus und Gestik des Zöllners ausführlich beschrieben: Er wagt nicht einmal, seine Augen zu erheben und schlägt sich reuevoll an die Brust (Lk 18,13). Sein Gebet aber beschränkt sich auf ganze sechs Wörter.“<sup>4</sup> Die Gebete der beiden Personen erinnern an Psalmen: das Gebet vom Pharisäer an Dankpsalmen (vgl. Ps 7,18; 117,17.19.21LXX; 2 Makk 1,11); das vom Zöllner an Psalmenansprache (vgl. besonders Ps 78,9LXX; vgl. auch Ps 24,11) und an den Bußpsalm (Ps 50LXX; besonders Ps 50,3.19).

In der Gebetspraxis des Zöllners kann man die Gebetshaltung von Äth Hen 13,5 wiederfinden: „Denn sie selbst können von nun an nicht (mit ihm) reden und nicht ihre Augen zum Himmel erheben vor Scham über ihre Sünden...“.<sup>5</sup> Der scharfe Kontrast der beiden Gestalten besteht vor allem im Vergleich der Gebetshaltung. Der Pharisäer betet (προσύχεσθαι) und dankt Gott: ὅτι οὐκ εἰμὶ ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, ἄρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί, ἢ καὶ ὡς οὗτος ὁ τελώνης (Lk 18,11). Somit merkt der Leser, dass der Pharisäer seine eigenen Persönlichkeitsanteile auf die anderen Menschen projiziert (vgl. Lk 11,39) und sich selbst rechtfertigt (Lk 18,12). Dagegen steht der Zöllner demütig da und

<sup>1</sup> Nach R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 56f, stammen Lk 18,1.8b.9 aus der lukanischen Redaktion und Lk 18,2-8a.10-14a aus dem Sondergut-Stoff.

<sup>2</sup> Z.B. J. Jeremias, Gleichnisse, 139; J. Ernst, Lukas 496; E. Linnemann, Gleichnisse, 70, halten die Pharisäer für Adressaten des Gleichnisses. Nach R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 254, ist das Gleichnis an die Pharisäer und die Jünger gerichtet. F. Schnider, Ausschließen, 54, meint, dass man an eine Identifikation der Leser mit den zwei verschiedenen Gebetshaltungen im Gleichnis denken kann.

<sup>3</sup> Zu den Zöllnern vgl. E. Stegemann-W. Stegemann, Sozialgeschichte, 112f; F. Herrenbrück, Jesus; ders., Zöllner, 178-194; ders., Vorwurf, 189f; B. Heininger, Metaphorik, 213, auch Anm. 20.

<sup>4</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 257.

<sup>5</sup> Zitiert nach S. Uhlig, Äth Hen.

betet: Ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ (Lk 18,13).<sup>1</sup>

Abschließend wird mit der Wendung λέγω ὑμῖν (V 14a) die Aufmerksamkeit des Lesers auf das Erhören des Gebets vom Zöllner, den Lukas als δικαιοῦν bezeichnet (vgl. Lk 18,9), gelenkt. „Als Begründung (ὅτι) für den Ausgang der Geschichte schließt Lukas in Lk 18,14b den chiasmisch formulierten Spruch von der Erhöhung - Erniedrigung an. Lk 18,14b dient auf der lukanischen Ebene dazu, das Gleichnis in den mit Lk 17,20f.22ff. eröffneten Zusammenhang eschatologischer Instruktion einzuordnen: Im Blick ist die eschatologische Erhöhung bzw. Erniedrigung“ (vgl. Lk 1,48ff; 10,21ff).<sup>2</sup>

## 2. Das Gebetsmotiv in der lukanischen Vorgeschichte

Wie der oben dargestellte Überblick über die Gebetsthematik zeigt, markiert Lukas die wesentlichen Stellen mit dem Gebetsmotiv, um auf diese Weise die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Relevanz des geschilderten Geschehens zu lenken. Somit führt er den Leser in eine Thematik ein, die er ihm schrittweise zu erkennen gibt. Die für Lukas wesentlichen Themen werden in der Vorgeschichte genannt. Die Vorgeschichte hat einen programmatischen Charakter und somit wird in ihr die theologische Dimension der Themen akzentuiert. „Sie dient nämlich dazu, den Leser auf die bedeutsamen Ereignisse einzustimmen, die *sich unter uns erfüllt haben*. Die Vorgeschichte hat der Autor verfasst, um den Leser zu konditionieren, indem er dessen Vorverständnis und Denkhorizont *biblisch* erweitert.“<sup>3</sup>

Lukas beginnt seine Vorgeschichte mit der Verheißung der Geburt von Johannes. Er berichtet, dass Zacharias eine Erscheinung (Lk 1,11ff) erlebte, während das ganze Volk betete (Lk 1,10). Der Engel verkündet ihm, dass sein Gebet (ἡ δέησίς) erhört wurde.<sup>4</sup> Der Gebetsinhalt wurde zum Forschungsobjekt in der Auslegungsgeschichte.<sup>5</sup> Um eine Aussage darüber zu treffen, ist es wichtig die Struktur dieser literarischen Einheit zu berücksichtigen. Nach der Darstellung der Abstammung von Zacharias und seiner Frau Elisabet wurde der Akzent auf deren fromme Lebensweise gelegt. Die Haupthandlung dieser Episode wird mit

<sup>1</sup> Das Gebet des Zöllners wird als Reuegebet bezeichnet. Siehe dazu M. Ebner - B. Heininger, Exegese, 368. Vgl. auch O. Cullmann, Gebet, 27f.

<sup>2</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 259.

<sup>3</sup> U. Busse, „Evangelium“, 176. U. Busse („Evangelium“, 161-177) hat in diesem Aufsatz auf die Relevanz der Vorgeschichte für das lukanische Doppelwerk hingewiesen.

<sup>4</sup> Zur Engelsrede und ihrer Vorgeschichte siehe ausführlich bei U. Busse, Engelsrede, 163-177.

<sup>5</sup> In der Forschung wurde über den Inhalt des Gebets von Zacharias diskutiert. Darauf hat U. Busse, „Evangelium“, 173, mit Anm. 39 und Anm. 40, mit Verweis auf W.M.L. de Wette, Evangelien, 8, und H.A.W. Meyer, Exegetisches Handbuch, 209, hingewiesen.

dem Textmerkmal ἐγένετο (Lk 1,8) eröffnet, sowie auch abgeschlossen (Lk 1, 23). Im Zentrum der Erzählung befindet sich die Verkündigung des Engels (Lk 1,11-20), deren Rahmen das im Gebet versammelte Volk bildet (Lk 1,10.21f). Wenn man berücksichtigt, dass im lukanischen Doppelwerk Gebet und Erscheinungen öfters in Zusammenhang gebracht werden (vgl. Lk 3,21; 9,28f; 22,43; Apg 9,12; 10,9f; 27,23), „dann erscheint der Engel aufgrund der im Gebet des Volkes vorgetragenen Bitten dem für es stellvertretend opfernden Priester. Die Bitten unterstützen also nicht den Wunsch des Vaters nach einem Sohn, sondern das Kind soll als Werkzeug Gottes die Bitten des Volkes miterfüllen helfen“.<sup>1</sup> Gott, bewegt durch die Gebete des im Tempel versammelten Volkes, ergreift eine Initiative, indem er die Bitte erhört und ein Kind, das schon im Mutterleib vom Heiligen Geist erfüllt sein wird, auf die Welt kommen lässt, das den Weg für den Messias vorbereitet.

Die Bitten des Volkes werden von Lukas dem Leser im Magnifikat<sup>2</sup> und im Benediktus<sup>3</sup> präsentiert. Danach wird Israel als Adressat des göttlichen Heilshandelns expliziert (Lk 1,54.68) und als Ziel der Rettung beschrieben (Lk 1,50ff.69). Gott bewerkstelligt die Rettung des Volkes Israel, indem er an den Bund mit Abraham gedenkt (Lk 1,55.73) und die Prophetenverheißungen, die er den Vätern gegeben hat, erfüllt (Lk 1,55.70).<sup>4</sup> Durch den Verweis auf die Prophetenverheißungen wird der Blick des Lesers auf den Messias als Retter

---

<sup>1</sup> U. Busse, „Evangelium“, 173.

<sup>2</sup> Zur forschungsgeschichtlichen Diskussion siehe ausführlich bei S. Benko, Magnificat, 263-275. Vgl. auch J. Schreiner, Magnificat, 13-25. H. Klein, Magnifikat, 258-267, hält das Magnifikat für ein jüdisches Frauengebet. J. Schreiner und H. Klein weisen auf den Zusammenhang mit dem Hanna-Lied (1 Sam 2,1-10) hin. Zur Diskussion über die Herkunft des Magnifikats siehe T. Kaut, Befreier und befreites Volk, 284ff. 321ff. Seiner Meinung nach bildet das Magnifikat literarkritisch keinen einheitlichen Text. Es besteht aus einem Hymnus einer Einzelperson (Lk 1,46b-48a.49-50a = Magnifikat I), dem Fragment eines Hymnus Israels (Lk 1,50b-55 = Magnifikat II) und der Interpolation V 48b.

<sup>3</sup> In der Forschungsgeschichte wurde öfters darauf hingewiesen, dass das Benediktus keine literarische Einheit bildet. So hat z.B. D. Völter, Erzählungen, 27f, im Benediktus ein jüdisches Lied gesehen, wobei er VV 69-70.76-79 für einen christlichen Nachtrag hielt. Nach M. Dibelius, Überlieferung, 74, werden VV 76f für eine christliche Interpolation gehalten, die in einem Messiaspsalm vorgenommen wurde. H. Gunkel, Lieder, 59, hielt das Benediktus für einen eschatologischen Hymnus. T. Kaut, Befreier und befreites Volk, 183ff, meint, dass das Benediktus ursprünglich aus zwei unabhängigen Texten bestand, die er Benediktus I (VV 68-75) und Benediktus II (VV 76-79) genannt hat. „Der Hymnus im Benediktus (Lk 1,68.71-75) stammt aus jener priesterlich-levitischen Gruppe um Eleazar ben Simon, die sich am antirömischen, zelotischen Aufstand 66-70 n. Chr. beteiligte.“ (Ebd., 245). Dem Benediktus II liegt - nach seiner Meinung (ebd., 203) - eine täuferische Quelle zugrunde, die in der außerpalästinischen jüdischen Diaspora zu vermuten ist. Zu täuferischen Kreisen in der hellenistischen Diaspora vgl. Apg 18,24-28; 19,1-7.

<sup>4</sup> Das Tempus, in dem das Magnifikat (VV 48a.49a.50b-55) formuliert ist, ist der Aorist, der Griechischen ein Vergangenheitstempus ist. Somit könnte man davon ausgehen, dass der Verfasser an ein historisches Ereignis gedacht hat. T. Kaut, Befreier und befreites Volk, 317f, auch Anm. 176, schreibt dazu: „In fraglicher Zeit ist für uns heute als ein dergestalt interpretierbares Ereignis nur der Anfangserfolg der Aufständischen gegen Rom noch greifbar. Dieser erste jüdische Krieg gegen Rom 66-70 n. Chr. ist auch für die jüdischen Zeitgenossen ein zentrales Ereignis gewesen. Zwischen den aufständischen Zeloten und Sikariern einerseits und Mitgliedern des Pharisäismus andererseits bestanden teils enge Beziehungen, wie Josephus bezeugt (mit Verweis in Anm. 176 auf M. Hengel, Zeloten, 89ff), Teile der Aufständischen scheinen sogar aus der pharisäischen Bewegung zu kommen.“



gelenkt. „Sprachlich ist dies durch ein referentielles καθώς ausgedrückt. Der referentielle Rekurs auf die Verheißung an die Väter und auf den Väterbund V 72 wird dagegen durch die konsekutiven Infinitive ποιῆσαι und μνησθῆναι ausgedrückt.“<sup>1</sup> Dabei wird das frühere heilsgeschichtliche Handeln Gottes in Erinnerung gebracht (VV 72ff), das als Befreiungsgeschehen an Israel gesehen wird. Der Kern der Aussage wird auf Gottes eigene Aktivität gesetzt. Hingegen setzt Lk 1,70 den Skopus auf die Verheißung eines Messias, aber nicht im Sinne der früher geschehenen Heilsereignisse, also lenkt er die Aufmerksamkeit des Lesers ein wenig von der Geschichtskontinuität ab und zentriert auf einen prophetisch verheißenen eschatologischen Messias; einen Messias, der vom Engel in Lk 1,32f verkündigt wurde, der „als eschatologische Neuschöpfung Gottes nicht nur geistgezeugt (Lk 1,35) sowie für sein öffentliches Wirken geistgerüstet (Lk 3,21b; 5,17), sondern auch geistgesendet (Lk 4,1.18)“<sup>2</sup> war und dessen Identität als σωτὴρ ὃς ἐστὶν Χριστὸς κύριος der Engel in Lk 2,11 bestätigt hat.

Im Benediktus (Lk 1,76-79) weisen die Futura der Verben auf die zukünftige Orientierung hin, „die dem Lied einen eschatologischen Gedankenduktus gibt. Im ersten Teil wird diese Orientierung an den Begriffen σωτηρία und ἄφεσις festgemacht, im zweiten Teil mit dem letzten Wort überhaupt: εἰρήνη. Die Futura der Verben und *Vorher*-Gehen unterstreichen die Erwartung kommenden Heils.“<sup>3</sup> In V 76 wird auf die Identifikation des προφήτης ὑψίστου mit Johannes dem Täufer als *Bereiter des Weges* für den Messias hingewiesen. Somit wird Johannes eine prophetische und soteriologische Funktion zugewiesen, wie dies der Engel in Lk 1,17 vorausgesagt hat: *Er wird mit dem Geist und der Kraft des Elija dem Herrn vorangehen.* Er soll das Bewusstsein Israels zur Umkehr- und Erlösungsbedürftigkeit (vgl. Lk 1,68; 2,38; Apg 7,35) sensibilisieren und Israel zur Rückkehr zu Gott auffordern.

Die Erwartung des Messias und die weit verbreitete Befreiungssehnsucht im jüdischen Volk sowie die Hoffnung auf die endzeitliche Rettung äußert Lukas im Gebets- und Tempelkontext durch Simeon (Lk 2,25ff) und Hanna (Lk 2,36ff). Simeon, der sich dem Dienst für Gott gewidmet hat und auf dem der Heilige Geist ruhte, „entspricht dem jüdischen Frömmigkeitsideal, das auch die Eltern des Täufers auszeichnete: denn er ist *gerecht* (δίκαιος) und *fromm* (εὐλαβής) (vgl. Apg 2,5; 8,2; 22,12).“<sup>4</sup> Er identifizierte Jesus als Messias und somit erkannte er, dass eine große Verheißung eingetreten ist. Seine Freude über den Eintritt des messianischen Heils findet den Ausdruck im Loblied (Lk 2,29-32). In dieser Gebetsform wird nicht nur das messianische Heil erwähnt, sondern auch auf die universale

---

<sup>1</sup> T. Kaut, *Befreier und befreites Volk*, 212.

<sup>2</sup> U. Busse, „Evangelium“, 170.

<sup>3</sup> T. Kaut, *Befreier und befreites Volk*, 192.

<sup>4</sup> W. Stegemann, *Jesus als Messias*, 35.

Dimension des heilsgeschichtlichen Geschehens, in dem der Primat Israels (V 32) betont wird, hingewiesen.<sup>1</sup> Lk 2,31f gibt ein Indiz dafür, dass es im lukanischen Verständnis nicht um die Rettung im geschichtlichen Sinne<sup>2</sup> geht, sondern, dass es sich wie in Lk 1,70 um die heilsgeschichtliche endzeitliche Heilung handelt, die weit über den Rahmen Israels hinausgeht. Ähnlich wie Simeon erwartete auch die verwitwete Prophetin Hanna den Messias (Lk 2,36ff). Sie war allen Tempelbesuchern wegen ihres ständigen Aufenthaltes im Tempel bekannt, diente Gott mit Fasten und Beten. Sie pries Gott, erkannte in Jesus den Messias und wies auf ihn und auf die Erlösung (λύτρωσις) Jerusalems (Lk 2,38) hin. Ihre prophetische Aussage wird zwar nicht genannt, jedoch wird diese Thematik und somit die Hoffnung Jerusalems auf die Erlösung (vgl. 2,30-32.34.38) in Bezug auf Jesus noch einmal thematisiert. Nachher wird „dieser Ort 9,31 mit dem für sich selbst sprechenden Exodusmotiv erneut mit dem Schicksal Jesu - für den Leser noch rätselhaft - korreliert“.<sup>3</sup>

Aufgrund der Gebete der Frommen in Israel zur Zeit des Zacharias, des Simeon und der Hanna reagiert Gott, indem er ihre Bitten erhört und ihnen einen Retter schickt; sie bekommen die Gnade, den Messias zu erkennen und das erwartete Heil zu erleben. „Gott wird gepriesen ob des schon bereiteten Heils, das aber selbst noch zukünftig ist; das vollendete Ende ist jedoch im unscheinbaren Anfang - in diesem Kinde! - schon ansichtig.“<sup>4</sup>

Zum Abschluss der Vorgeschichte redigiert Lukas die Tempelszene (Lk 2,41-52), in der der Zwölfjährige seinen Eltern zu verstehen gibt, dass es seine Aufgabe ist, in dem zu sein, was seines Vaters ist (Lk 2,49). „Das erste von Jesus im lukanischen Werk geäußerte Wort signalisiert also schon ein Basiswissen (vgl. Lk 23,46) um seine künftige Aufgabe.“<sup>5</sup>

Die künftige Aufgabe des Messias sowie die lukanische Sicht des Messias als Retter nicht nur Israels, sondern mit universeller Dimension, werden in der Vorgeschichte konsequent und schrittweise eingeführt. Somit werden für das Heilsgeschehen die relevanten Themen, die Gott durch Jesus realisiert, eingeleitet. Die Vorstellung des erwarteten Messias als Erlöser/Retter und somit die Indizien auf seine Mission werden als Aktivität Gottes, die durch die Gebete der Frommen Israels motiviert war, präsentiert. Dadurch wird die Korrelation zwischen dem Gebet und der Kontinuität des göttlichen Heilsplanes hergestellt, die Lukas in seinem Doppelwerk schrittweise erarbeitet. Die Darstellung der

---

<sup>1</sup> H. Schürmann, Lukasevangelium I, 126. Vgl. auch W. Stegemann, Jesus als Messias, 21-40; J. Jervell, Gottes Treue, 15-27.

<sup>2</sup> Lukas hat öfter darauf hingewiesen, dass die Jünger eine politische Befreiung erwarteten (vgl. Lk 1,71-73 mit Lk 19,11.37f; 24,11; Apg 1,6).

<sup>3</sup> U. Busse, Dechiffrierung, 427.

<sup>4</sup> H. Schürmann, Lukasevangelium I, 126.

<sup>5</sup> U. Busse, „Evangelium“, 174.

heilsgeschichtlichen Ereignisse im Gebetskontext impliziert, dass das Gebet dem Leser als heilsgeschichtliche Orientierung dient.

### 3. Lukanische Gebetsnotizen

#### 3.1. Das Gebet Jesu während der Taufe Jesu (Lk 3,21-22)

Der Bericht von der Taufe Jesu wird thematisch durch den vorausgehenden Kontext (Lk 3,1-20) vorbereitet. Die Tätigkeit des Johannes, vor allem seine Tauf- und Bußpredigt, geht der Taufe Jesu voraus. Sein Agieren erfüllt die Prophezeiung Jesajas (Lk 3,4ff in Bezug auf Jes 40,3-5 G). Das Volk ὄχλοι (vgl. Lk 1,10 - λαός)<sup>1</sup> reagiert auf die Verkündigung des Sohnes des Zacharias zur Umkehr und Taufe, indem es die Buß- und Umkehrbereitschaft durch Fragen *Was sollen wir tun?* (Lk 3,10.12.14) zeigt. Lukas betont auch ausdrücklich die Messiaserwartung des Volkes. Die Frage des Volkes μήποτε αὐτὸς εἴη ὁ χριστός<sup>2</sup>, die im redaktionellen Vers 3,15 formuliert wird, bereitet die Taufepiphanie vor. „Die Antwort des Johannes in 3,16 (par Mk 1,8 und Mt 3,11) ist ein erster Hinweis auf den Geisttäufer (vgl. Apg 1,5; 11,16), auf den nach dem Taufbericht der heilige Geist herabsteigt (Lk 3,22 par Mk 1,10 und Mt 3,16), und der somit der Geistgesalbte (vgl. Lk 4,18; Apg 10,38 ἔχρισεν) ist.“<sup>3</sup> Die Aussage des Johannes über Jesus (Lk 3,15-18) bildet den Höhepunkt der Perikope Lk 3,1-20; dabei ist der Akzent auf Jesus, der mit dem πνεῦμα ἁγίον (Lk 3,16) taufen wird, gesetzt. Die Relevanz der Ankündigung Jesu als des Geisttäufers kann der Leser dadurch erkennen, dass Lukas auf dieses Thema zweimal in der Apg (1,5 und 11,16) Bezug nimmt, und zwar jedes Mal im Kontext der Herabkunft des Geistes auf die Gemeinde (Apg 1,8; 11,15), somit wird auf die Kontinuität dieser Thematik im lukanischen Doppelwerk hingewiesen.

Mit der Notiz von der Gefangennahme des Täufers in Lk 3,20 schließt Lukas vorläufig die Tätigkeit des Täufers ab und lenkt mit der ἐγένετο δέ ἐν τῷ c. inf. aor. - Konstruktion in Lk 3,21 die Aufmerksamkeit des Lesers auf Jesus, der sich mit dem ganzen Volk taufen ließ. Auf diese Weise werden seine Zusammengehörigkeit mit dem Volk und die Solidarität mit

<sup>1</sup> Zum Verständnis von λαός in den lukanischen Schriften siehe bei J. Jervell, *Gottes Treue*, 15-27.

<sup>2</sup> Auf die Frage ob Johannes nicht vielleicht selbst der Messias sei, kann man sagen, dass das Wirken des Täufers mit dem Wirken des Elia verglichen wird (Lk 1,17), dass aber eine Identifikation mit Elia bzw. dem Messias im Sinne der personalen Identität von Lukas nicht vertreten wird; „doch erkennt er den Täufer - wie es M. Öhler, *Elia*, 89, betont - durchaus als Erfüllung der Eliaerwartung an. Wo sie angeführt wird (1,76; 7,27), dient sie aber in erster Linie zur Darstellung des Täufers als Vorläufer Jesu. Die heilsgeschichtliche Position des Täufers lässt sich damit in dem Sinn verstehen, dass er als Vorläufer an der Schwelle zwischen altem und neuem Bund steht (16,16).“

<sup>3</sup> L. Feldkämper, *Der betende Jesus*, 32.

ihm betont. Dabei wird das Volk mit dem Wort λαός bezeichnet (wie in Lk 1,15ff, vgl. auch Lk 3,15.18), dies bedeutet, dass das Volk im Gegensatz zu den Führern gemeint ist, worauf sich ein Indiz in Lk 7,29 befindet. Die himmlische Proklamation ist bei Lukas nicht direkt mit der Taufe, wie bei Mk 1,9f, verbunden, sondern mit dem Beten. Darauf weisen die grammatikalischen Formen der Verben hin; die partizipiale Form des Aorist (βαπτισθέντος) weist auf die Taufe als auf ein vergangenes Geschehen hin, dagegen wird das Beten mit dem Partizp des Präsens ausgedrückt, was auf das aktuelle Geschehen hinweist. Durch den Tempuswechsel, der mit der doppelten Genitivus Absolutus - Konstruktion (Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου) markiert ist, verschiebt Lukas den Akzent von der Taufe auf die Gebetssituation.

An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass das Gebetsmotiv in der Taufepisode nur bei Lukas notiert ist. L. Feldkämper<sup>1</sup> geht davon aus, dass Lukas die erste Gebetsnotiz bei Markus (Mk 1,35) im anschließenden Kontext an die Taufe gelesen hat, aber sie in Lk 4,42 (dies wäre die Parallelstelle zu Mk 1,35) nicht übernommen, sondern schon in Lk 3,21 eingeführt hat. Somit steht das Gebetsmotiv nicht am Ende des Perikopenkomplexes wie bei Markus, sondern am Anfang, was Lukas auch weiterhin konsequent tut. Alle wesentlichen Stellen werden mit dem Gebetsmotiv markiert (Lk 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28f; 10,21f; 11,1; 22,32; 22,41-45; 23,34.46), oft auch mit der Notiz von einem einsamen Ort oder es wird die Einsamkeit impliziert (vgl. Lk 5,16; 6,12; 9,18.28f; 11,1).<sup>2</sup> Diese Notizen sind wahrscheinlich auch durch den markinischen Text motiviert (vgl. Mk 1,35: *In der Frühe, als es noch dunkel war, stand er auf und begab sich an einen einsamen Ort, um zu beten.*). Durch diese redaktionelle Änderung kann der Leser erkennen, dass in der lukanischen Komposition des Evangeliums das Beten die erste Tätigkeit im öffentlichen Leben Jesu ist und dass Lukas Sendung und Wirken Jesu, die mit der Taufe begonnen haben, explizit mit dem Gebet verbindet. Das Gebet weist auf eine enge Beziehung zu Gott und eine Verbindung mit ihm hin, wie die Stimme aus dem Himmel dies bestätigt. Auf diese Weise steht die Gebetsnotiz bei Lukas „in engstem Zusammenhang mit der Aussage über die Geistbegabung und das Sohnsein Jesu, die im folgenden weiter entfaltet, interpretiert und kommentiert wird.“<sup>3</sup>

Der Inhalt des Gebets Jesu wird nicht angegeben. An dieser Stelle könnte man das Sündenbekenntnis des Volkes bei der Taufe durch Johannes in Betracht ziehen, das als eine Form des Gebets zu verstehen ist, wie dies in Mk 1,5 berichtet wird. Aber auf diese Art des Gebets gibt es beim lukanischen Jesus kein Indiz. In der lukanischen Redaktion kann die

---

<sup>1</sup> L. Feldkämper, *Der betende Jesus*, 36ff.

<sup>2</sup> Zu den Orten des Gebets vgl. O. Cullmann, *Gebet*, 29.

<sup>3</sup> L. Feldkämper, *Der betende Jesus*, 38.

Vorgeschichte Indizien für den Inhalt des Gebets Jesu bei der Taufe geben. Im Bewusstsein Jesu *Wusstet ihr nicht, dass ich in dem sein muss, was meinem Vater gehört?* (vgl. Lk 2,49) ist seine Sohnschaft Gottes ihm präsent. Deshalb bittet er seinen Vater um ein Zeichen, worauf in der Vorgeschichte bereits hingewiesen wurde (Lk 1,31ff). Somit kann man das Gebet von Jesus hier „nicht ohne weiteres, etwa analog zu Lk 11,13, als Bittgebet um den heiligen Geist deuten (...). Einmal steht in Lk 11,13 ein spezifischer Terminus für das Bittgebet (αἰτεῖν), und zum anderen ist das, was sich nach der Taufe im Anschluss an und als Antwort auf das Gebet ereignet, nicht nur die Herabkunft des Geistes, sondern auch die Sohnesanerkennung durch die Stimme vom Himmel.“<sup>1</sup> Somit erfüllt Gott die Bitte Jesu um ein Zeichen bzw. um den heiligen Geist: „In aller Öffentlichkeit proklamiert Gott Jesus als seinen Sohn und rüstet ihn für alle sichtbar (diff. Mk 1,10) mit seinem Geist aus, der in Gestalt einer Taube auf Jesus herabkommt.“<sup>2</sup> Das Herabkommen (καταβαίνειν) des heiligen Geistes ἐπ’ αὐτόν ist eine Demonstration dessen, was die Existenz Jesu von Anfang an nach Lk 1,35 bewirkt hat. Die Korrelation von Lk 1,35 mit Lk 3,22 ist zusätzlich durch die Himmelsstimme zu erkennen. In Lk 1,35 informiert Lukas den Leser, dass das durch das Wirken des Geistes entstandene Kind υἱὸς θεοῦ ist; in Lk 3,22 bekommt der Leser die Bestätigung Σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου. Die Sichtbarkeit des Geistes wird mit dem Ausdruck τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶς εἶδει formuliert. Die redaktionelle Einführung des Gebets in den Taufbericht schafft die Verbindung der Gebets- und Geistmotive, die nicht nur im Evangelium präsent sind (Lk 3,21f; 11,13), sondern ihre Fortführung in der Apostelgeschichte (Apg 1,14; 2,1ff; 4,31; 8,15; 9,11.17; 10-11) finden.<sup>3</sup>

Dadurch, dass der Täufer in dem Taufbericht bei Lukas nicht erwähnt wird, steht die Aktivität Gottes im Vordergrund (vgl. Lk 1,13.30.35.66; 2,29ff.38). Der Geist wird bei Lukas im Unterschied zu Markus (Mk 1,10: τὸ πνεῦμα) mit der Formulierung τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον bezeichnet. Bei Lukas tritt auch πνεῦμα im Zusammenhang mit δύναμις auf, worauf schon im anschließenden Kontext (Lk 4,14) hingewiesen wird.<sup>4</sup> Somit kann man erschließen, dass die Ausstattung mit τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον Jesus zur Erfüllung seiner Sendung ermächtigt, die „darin besteht, das in ihm vorgezeichnete Gottesverhältnis auch dem Volk zu öffnen“.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> L. Feldkämper, *Der betende Jesus*, 42, Anm. 35 mit Verweis auf H. von Baer, *Der Heilige Geist*, 61. Zur Bitte um πνεῦμα ἅγιον siehe ausführlicher bei W. Ott, *Gebet*, 102-112. Dazu vgl. auch P. Böhlemann, *Jesus und Täufer*, 91f.

<sup>2</sup> U. Busse, *Nazareth-Manifest*, 15. Zu der syntaktischen Konstruktion siehe ausführlicher bei K. Beyer, *Semitische Syntax*, 40f, Anm. 7.

<sup>3</sup> Ausführlicher dazu siehe bei L. Feldkämper, *Der betende Jesus*, 306-310; P. Böhlemann, *Jesus und Täufer*, 91f; J.S. Croatto, *Jesus*, 458.

<sup>4</sup> Vgl. Lk 1,17; 4,14; 24,49; Apg 1,5.8. W. Grundmann, *Kraft*, 63.

<sup>5</sup> G. Voss, *Christologie*, 97.

Durch das erzählerische Element von der Ausrüstung mit dem Geist kann der Leser den Zusammenhang mit Lk 1,35 herstellen und somit erkennen, dass die Vorhersage in Lk 1,35 hier erfüllt wird. „Auf den *Geistbesitz* kann der lukanische Jesus in Lk 4,18f. im Zitat aus Jes 61,1f.LXX rekurren. All dies spricht dafür, dass die Wendung ἐγένετο δέ + ἐν τῷ cum infinitivo in Lk 3,21 einen zentralen Punkt im Handlungsaufbau des dritten Evangeliums markiert.“<sup>1</sup>

Die Genealogie im nachfolgenden Kontext (Lk 3,23-38) führt die Herkunft Jesu auf Gott selbst zurück (Lk 3,38) und somit bestätigt sie die Proklamation der Himmelsstimme (Lk 3,22), die wiederum in der Verklärungsepisode noch einmal Jesus als Gottes Sohn proklamiert und mit dem Motiv des Auserwähltseins die Mission Jesu akzentuiert. Durch die Verknüpfung dieser Motive schafft Lukas einen Spannungsbogen, der die Verheißung in Lk 1,35 und die Verheißung, die durch die Propheten (Lk 1,70) gegeben wurde, mit der Taufe (Lk 3,21f) verbindet, in der die Erfüllung beginnt und die eine Bestätigung in der Verklärungsepisode (Lk 9,35) bekommt. Im nachfolgenden Kontext<sup>2</sup> verbindet das Geistmotiv (Lk 4,1.14.18) „die aufeinander folgenden Einzelerzählungen Lk 3,21-4,41; der Geist führt Jesus in die Wüste Lk 4,1. In der Kraft eben desselben Geistes kehrt Jesus nach Galiläa zurück und identifiziert sich im Rahmen des Mischzitats Lk 4,18f selbst mit dem Taufgeschehen, weil Lukas in 3,22 (diff. Mk 1,10) den Geist sichtbar in der Gestalt einer Taube *auf* ihn herabschweben lässt. Dieses wiederum stimmt mit Jes 61,1 überein: *Der Geist des Herrn ist auf mir, deswegen hat er mich gesalbt*. Auf diese Weise lässt der Evangelist erkennen, dass seiner Meinung nach Jesus nicht nur geistgezeugt (Lk 1,35) und geistbegabt (Lk 3,22), sondern auch geistgeleitet (Lk 4,1.14; vgl. Apg 16,6-10) ist.“<sup>3</sup> Die Fortsetzung dessen, was in Lk 4,14f angedeutet wird, geschieht in den Episoden über das Auftreten Jesu in Nazaret (Lk 4,16-30) und Kafarnaum (Lk 4,31-41). Jesus lehrt in den Synagogen (Lk 4,14.16.33), wird von allen gepriesen (Lk 4,15.22.36) und wirkte in der Kraft des πνεύμα (Lk 4,14.18.32.36). Seine Tätigkeit ist vorläufig auf Galiläa begrenzt (Lk 4,14.31), aber sein Ruf verbreitet sich in der ganzen Umgebung (Lk 4,14.37), so dass er seine Verkündigung und seine Wundertätigkeit, gemäß seiner Sendung (Lk 4,43), über die Grenzen Galiläas ausbreiten wird. Das Gebet und die Verkündigung gehören nach der lukanischen Auffassung zusammen (vgl. auch Apg 6,4).

---

<sup>1</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 83.

<sup>2</sup> Nach H. Schürmann, Lukasevangelium I, 187, gehört Lk 3,23-4,44 zum nachfolgenden Kontext. Manche Exegeten gehen davon aus, dass der anschließende Kontext mit Lk 4,13 endet. So z.B. J. Ernst, Lukas, 135; A. Plummer, Luke, 116; J. Schmid, Lukas, 8. Zwar leitet Lukas mit Lk 4,14f einen neuen Abschnitt ein, aber - worauf L. Feldkämper, Der betende Jesus, 33, hinweist - „nicht in der gleichen einschneidenden Weise wie Mk 1,14f par Mt 4,12.17“. Zur kompositionellen Interdependenz der Erzähleinheit Lk 3,21-4,44 siehe U. Busse, Nazareth-Manifest, 25.

<sup>3</sup> U. Busse, Nazareth-Manifest, 17.

Somit ist Jesu Beten in Lk 3,21 „nicht ein einzelner Akt, eine einzelne Handlung, sondern eher eine Haltung, die in Beziehung steht zu seiner Person und seiner Sendung als ganzer und damit zu jeder einzelnen Heilstat, die er setzt. Somit ist all sein Tun und Wirken von seinem Gebet getragen, ist sein Gebet heilsvermittelnd.“<sup>1</sup>

### 3.2. Jesu Beten (Lk 5,16) im Kontext der Heilungen (Lk 5,12-15; 17-26)

In Lk 5,16 befindet sich die zweite Notiz über das Beten Jesu αὐτὸς δὲ ἦν ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ προσευχόμενος, die nur bei Lukas notiert ist. In der Forschung wird oft in diesem Zusammenhang auf Mk 1,35 verwiesen.<sup>2</sup> Höchstwahrscheinlich ist Lukas von Mk 1,35 so motiviert, dass er die Ortsangabe (Mk 1,35: εἰς ἔρημον τόπον) sowie das Gebetsmotiv (προσηύχετο) aus dem Markustext übernimmt und an dieser Stelle redigiert.<sup>3</sup> Lk 5,16 ist von zwei Heilungserzählungen (Lk 5,12-16; Lk 5,17-26) und von zwei Berufungserzählungen (Lk 5,1-11; Lk 5,27-32) eingerahmt. R. Morgenthaler<sup>4</sup> weist auf die chiasmatische Struktur der Lk 5,16 umgebenden Perikopen hin:

A. Berufung des Petrus, Jakobus und Johannes (Lk 5,1-11)

B. Heilung eines Aussätzigen (Lk 5,12-15)

C. Gebetsnotiz (Lk 5,16)

A'. Heilung eines Gelähmten (Lk 5,17-26)

B'. Berufung des Levi (Lk 5,27-32).

Thematisch handelt diese Perikopenkomposition von den Berufungen der Sünder, worauf

---

<sup>1</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 50.

<sup>2</sup> So z.B. B. Weiss, Markus und Lukas, 354; J. Wellhausen, Lucae, 16; J. Schmid, Lukas, 123; H. Schürmann, Lukasevangelium I, 278, Anm. 35.

<sup>3</sup> Sowie im Taufbericht. Ausführlicher zu Lk 5,16 siehe bei L. Feldkämper, Der betende Jesus, 52-56.

<sup>4</sup> R. Morgenthaler, Geschichtsschreibung, 97.142. Vgl. auch W. Wiater, Komposition, 53; L. Feldkämper, Der betende Jesus, 56f.

besonders Lk 5,8<sup>1</sup> (*Herr, geh weg von mir; ich bin ein Sünder*) hinweist sowie die Berufung des Zöllners Levi, der zu einem verachteten Berufsstand gehörte und deshalb vom Prinzip her als Sünder galt.<sup>2</sup> Auch die Heilungen haben mit der Sünderthematik zu tun, weil der Aussatz bei Juden oft als Strafe Gottes für besondere Versündigung angesehen wurde und der Gelähmte die Sündenvergebung braucht, um geheilt zu werden.<sup>3</sup> Der gemeinsame Nenner dieses Perikopenkomplexes ist also das Sünderthema, das vor allem in der Perikope von der Heilung eines Gelähmten (Lk 5,17-26) thematisiert wird. Die Gebetsnotiz Lk 5,16 ist also direkt von zwei Episoden mit dem Sündenvergebungsthema umgeben (Lk 5,12-16.17-26).

Die Heilung eines Aussätzigen (Lk 5,12-15) wirft die Frage nach der Bedeutung des Aussatzes auf, aber für diese Arbeit ist das medizinische Verständnis der Erkrankung irrelevant. Im Zentrum des Leser-Interesses steht die biblische und jüdische Bedeutung dieser Krankheit, deren Bestimmungen von Lev 13f bis zum Mischnatraktat Negaim in der jüdischen Literatur beschrieben sind.<sup>4</sup> Danach galt „der Aussatz als eine Krankheit, die man durch schwere Schuld auf sich geladen hatte, als eine Krankheit also, die Gott als Strafe (...) über einen Menschen verhängt hatte. Sie galt deshalb als sehr schwer heilbar, weil die Heilung nur von Gott her möglich war.“<sup>5</sup>

Schon zu Beginn des Berichtes spiegelt sich im Verhalten des Kranken sein Wissen über die Macht und das Wesen Jesu, was Lukas auf folgende Weise formuliert hat: ἰδὼν δὲ τὸν Ἰησοῦν; πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον (vgl. Lk 8,26-39; 9,37-43; 17,11-19; 18,35-43). Das Sich-Niederwerfen des Aussätzigen ist Ausdruck seines Glaubens: δύνασαί με καθαρίσαι. Er glaubt, dass Jesus die Macht zum Heilen besitzt, die Gottes Eigenschaft ist. Somit lenkt Lukas im Einleitungssatz die Aufmerksamkeit des Lesers nicht nur auf Jesus selbst, sondern betont auch die Aktivität Gottes, die sich durch das Handeln Jesu äußert (vgl. Apg 3,1-10; 4,7.9). Dadurch schafft er die Korrespondenz mit Lk 4,34, wo der Dämon die Identität Jesu verrät οἶδα σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, und mit Lk 9,35, wo die Wolkenstimme Jesus als *auserwählten Sohn* bezeichnet.

Für die Beschreibung der Krankheit verwendet Lukas den Ausdruck πλήρης λέπρας (Lk 5,12) um auf das fortgeschrittene Stadium hinzuweisen, damit wird „die Krankheit zum dämonischen Gegenspieler Jesu aufgewertet. Für Lukas ist die Heilung eine Errettungstat aus der Gewalt der Dämonen. Deshalb greift er in V 13 das markinische Verb ἀπέρχεσθαι ἀπό

---

<sup>1</sup> Ausführlicher dazu siehe bei U. Busse, Nachfolge, 68-81.

<sup>2</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 257.

<sup>3</sup> Vgl. Dazu T. Zahn, Lukas, 256.

<sup>4</sup> Vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar IV/2, 745.747-749.751.

<sup>5</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 59.



auf, wobei er erkennbar die Präposition hervorhebt, die die Befreiungstat unterstreicht.“<sup>1</sup>

In der lukanischen Darstellung tritt Jesus mit Autorität und machtvollem Wort (vgl. Lk 4,36) auf und befiehlt dem Geheilten, sich zum Priester zu begeben und ein Reinigungsoffer<sup>2</sup> darzubringen gemäß dem Gesetz des Mose, „weil nur auf diese Weise der Erfolg der Heilung gesichert werden kann“,<sup>3</sup> und dieser gehorcht wie die unreinen Geister (Lk 4,36). Die Heilung beweist, dass Jesus die Macht hat, Sünden zu vergeben, was ein Prärogativ Gottes ist, und somit zeigt Lukas, dass Jesus im Auftrag Gottes handelt, der in Lk 9,31 noch einmal thematisiert wird, indem Lukas dem Leser durch Mose und Elija den Auftrag Jesu (ἐξοδος ἐν Ἱερουσαλήμ) ins Bewusstsein ruft. Darauf folgt die Reaktion des Volkes, das *von überall herbeiströmte* (Lk 5,15). Die Menschen wollten sein machtvolles Wort hören, das sich in Befreiungstaten realisiert. Somit hat diese Tat eine große missionarische Wirkung (vgl. Lk 4,40ff).

Im Anschluss an dieses Geschehen fügt Lukas nach einem Summarium (Lk 5,15) die Notiz an, Jesus habe sich danach zum Gebet in die Einsamkeit zurückgezogen, aber der Inhalt des Gebets wird wiederum nicht angegeben. Die Indizien auf den Gebetsinhalt sind einerseits aber in der Vorgeschichte impliziert, indem sie auf Jesus als Retter und Befreier hinweisen (Lk 2,11.25.30.38), andererseits lassen sie sich aus dem Kontext entschlüsseln, indem sie auf die wunderbare Tätigkeit Jesu hinweisen. Somit könnte man davon ausgehen, dass Jesus um die Kraft für seine Mission betet und Gott für die wundertätigen Fähigkeiten dankt, die er gemäß dessen Willen einsetzt. Seine Heilungen erfahren nicht Weise und Mächtige, sondern die Aussätzigen und Sünder (Lk 1,51ff.77; 10,21f). Somit eröffnet Jesus eine neue, eschatologische Dimension, die Dimension der βασιλεία τοῦ θεοῦ (Lk 2,29-32.38).

Die Gebetsnotiz befindet sich nur bei dem dritten Evangelisten und weist einige lukanische Spracheigentümlichkeiten auf, was auf lukanische Redaktion dieses Verses (Lk 5,16) vermuten lässt.<sup>4</sup> Die Formulierung der Gebetsnotiz lässt vermuten, dass Lukas hier nicht an eine einmalige Episode denkt, sondern an ein sich öfters wiederholendes oder längeres Geschehen, also an ein typisches Phänomen. Dies implizieren die Imperfekte διήρχετο/συνήρχοντο (Lk 5,15), die von der constructio periphrastica ἦν ὑποχωρῶν...καὶ προσευχόμενος (Lk 5,16) unterstützt werden, sowie die Ortsangabe im Plural (ἐν ταῖς

---

<sup>1</sup> U. Busse, Wunder, 112.

<sup>2</sup> Vgl. T. Willi, Christliches Beten, 11f.

<sup>3</sup> U. Busse, Wunder, 436.

<sup>4</sup> Zu den lukanischen Spracheigentümlichkeiten gehören der Ausdruck αὐτὸς δέ, das Verb ὑποχωρεῖν, der Plural von ἕρημος, die constructio periphrastica ἦν ὑποχωρῶν...καὶ προσευχόμενος und die constructio praegnans ὑποχωρῶν ἐν statt εἰς. Zur constructio periphrastica vgl. M. Zerwick, Graecitas, 253f, und zur constructio praegnans ebd. 71.

ἐρήμοις), die auf mehrere einsame Orte hindeutet.<sup>1</sup> Auf diese Weise zeigt Lukas dem Leser ein typisches Verhalten Jesu. „Für das lukanische Verständnis zieht sich Jesus immer nach seinen Befreiungswundern in die Einsamkeit zum Gebet zurück. Damit gibt Lukas zu erkennen, dass Jesus seiner Meinung nach immer im engen Kontakt bleibt mit diesem seinem Auftraggeber, nämlich Gott.“<sup>2</sup> Obwohl Lukas mit der adversativen Partikel δέ die Gebetssituation dem Zuströmen der Menschen, der Verbreitung des Wortes und den Heilungen gegenüber stellt, weist er nicht auf zwei entgegen wirkende Ausrichtungen hin, sondern er weist den Leser auf die vertikale und horizontale Ausprägung der Tätigkeit Jesu hin, die im Gebet eine Einheit erreicht. Durch sein Beten ist Jesus im engen Kontakt mit Gott, bekommt die Aktualisierung seines Auftrages, der in Lk 9,31 von Mose und Elija dem Leser zum Erkennen gegeben wird, und die Vollmacht für seine Tätigkeit, weshalb er für die Menschen heilmächtig wirken kann.

Kompositorisch betrachtet markiert Lukas mit dem Motiv des Betens den Übergang zu der Phase der Auseinandersetzung Jesu mit Pharisäern und Schriftgelehrten (Lk 5,17-6,11). Somit ist die Gebetsnotiz (Lk 5,16) „zwischen die summarische Vermeldung des Erfolgs unter den ὄχλοι und das Auftreten der Φαρισαῖοι καὶ νομοδιδάσκαλοι“ platziert.<sup>3</sup>

Im nachfolgenden Kontext informiert Lukas den Leser schon zu Beginn der Episode (Lk 5,17), dass Jesus seine Missionsaktivität auf die übrigen Städte des Judenlandes ausdehnt, und somit schafft er die Korrespondenz mit Lk 4,43f, um auf diese Weise die universelle Dimension des Auftrags Jesu noch einmal zu betonen (vgl. Lk 5,27-32, vor allem V 32), die auch ihre Kontinuität in der Urgemeinde findet (vgl. Apg 3,1-10).<sup>4</sup> Für seinen Auftrag ist Jesus mit δύναμις κυρίου ausgestattet, die ihn legitimiert mit Gotteskraft zu heilen und Sünden zu vergeben. Die Interferenz vom auf Jesus ruhenden πνεῦμα (4,18) und von der zum Heilen verfügbaren δύναμις (5,17) ist an dieser Stelle zu verzeichnen, dabei ist zu erwähnen, dass beide von Gott stammen. „Δύναμις κυρίου (5,17) und πνεῦμα κυρίου (4,18) sind wohl als synonym zu verstehen. Das wird dadurch bestätigt, dass die summarischen Verse 5,15.17 offensichtlich unter dem Einfluss der ebenfalls summarischen Bemerkung 4,14 ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος stehen.“<sup>5</sup> Die Heilungstätigkeit Jesu und seine Vergebung der Sünden rufen die Kritik der Pharisäer und Schriftgelehrten hervor und veranlassen zur Frage nach der Identität Jesu (Lk 5, 21). Jesus beantwortet diese Frage,

<sup>1</sup> Vgl. W. Wiaters, Komposition, 51; L. Feldkämper, Der betende Jesus, 52f.

<sup>2</sup> U. Busse, Wunder, 425.

<sup>3</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 184.

<sup>4</sup> Die Episoden in Apg 3,1-10; 3,12; 4,7.9 weisen viele inhaltliche und strukturelle Ähnlichkeiten mit der Perikope in Lk 5,17-26 auf. Signifikant ist das Motiv des Gebets, der Vollmacht und der Heilung im Namen Jesu bzw. Gottes. Vgl. dazu L. Feldkämper, Der betende Jesus, 311ff; E. Haenchen, Apostelgeschichte, 158f.161ff; U. Wilckens, Missionsreden, 38.

<sup>5</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 68.

indem er sich auf seine Vollmacht zur Vergebung der Sünden beruft (Lk 5,24). „Im Kontrast zu der Haltung der Gegner Jesu entwickelt Lukas das Thema der Sündenvergebung mit Blick auf den Umkehrgedanken (vgl. Lk 5,32) weiter - eine Problematik, die für seine Theologie bis in die Schlusskapitel der Apostelgeschichte bestimmend bleibt (vgl. Lk 24,47; Apg 3,19; 5,31; 26,19).“<sup>1</sup> Die Kontinuität dieser Thematik ist auch in Apg 17,30 zu vermerken, indem die Jünger die Umkehr zur Vergebung der Sünden im Namen Jesu überall (vgl. Apg 17,30) verkünden sollen.

Die Episode wird mit dem Gebetsmotiv eingeleitet und auch mit dem doppelten Lobpreis abgeschlossen. Jesu Beten bevollmächtigte ihn zu heilen und Sünden zu vergeben. Die Menschen erkannten in seinem heilenden Wirken die göttliche Kraft (δύναμις κυρίου) und lobten sie und priesen Gott dafür mit Gefühlen des fascinosum und des tremendum.

### 3.3. Jesu Beten im Zusammenhang mit der Apostelwahl (Lk 6,12)

Die nächste Notiz über das Beten Jesu befindet sich in Lk 6,12 im Anschluss der Auseinandersetzungen Jesu mit Pharisäern und Schriftgelehrten (Lk 5,17-6,11). Sie ist nur bei Lukas notiert. Es ist möglich, dass Lukas, vom Markus-Text motiviert, die Motive des Gebets, des Bergs und der Nacht aus Mk 6,46 übernommen hat und sie an dieser Stelle redigierte, ähnlich wie in Lk 5,16/Mk 1,35.<sup>2</sup> Diese Annahme wird zusätzlich dadurch unterstützt, dass Lukas die markinische Perikope (Mk 6,45-52) als Teil der *großen Auslassung* ausgelassen hat; deshalb werden die Gebetsmotive (Gebet, Ort, Zeit) von ihm hier übertragen. Auch die Formulierungen der beiden Texte weisen Ähnlichkeiten auf, wie der folgende Vergleich veranschaulicht:<sup>3</sup>

Mk 6,46: ἀπῆλθεν εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι

Lk 6,12a: ἐξεληθεῖν (...) εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι

Den vorausgehenden Kontext für die Gebetsnotiz bildet der Komplex der Auseinandersetzungen Jesu mit Pharisäern und Schriftgelehrten (Lk 5,17-6,11, vgl. par Mk 2,1-3,6). In diesem Perikopenzusammenhang werden die Vollmacht Jesu und die vermehrte Kritik Jesu durch seine Feinde (die religiösen Führer des Volkes) bis zur Ablehnung (Lk 6,11) thematisiert. Die in der lukanischen Redaktion von den Schriftgelehrten und den Pharisäern gestellte Frage τίς ἐστὶν οὗτος (Lk 5,21) findet ihre Kontinuität in Lk 6,11

---

<sup>1</sup> U. Busse, Wunder, 116.

<sup>2</sup> Vgl. H. Schürmann, Lukasevangelium I, 312f, Anm. 4.

<sup>3</sup> Vgl. L. Feldkämper, Der betende Jesus, 85.

(LkR), in der Überlegung der Kritiker: τί ἂν ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ. Im Vergleich zu Markus (Mk 3,6) wird der Abschluss der Episode bei Lukas (Lk 6,11) umgestaltet. Markus berichtet von der Suche der Opposition nach Beweismitteln für eine Anklage gegen Jesus, Lukas dagegen deutet den markinischen Mordbeschluss nur an. „Für ihn ist der offen zutage tretende Konflikt mit den „Führern des Volkes“ bedeutsam. Seinen heilsgeschichtlich notwendigen Tod vorherzusagen, ist ein Privileg Jesu, das Lukas der Opposition nicht zugestehen kann.“<sup>1</sup> Zu bemerken ist, dass einerseits die indirekte Frage in Lk 6,11 im Kontrast zu der Frage des bußbereiten Volkes τί ποιήσωμεν (Lk 3,10.12.14 SLk) steht, andererseits wird hier die Todesthematik wieder in das Bewusstsein des Lesers gerufen, nachdem sie schon mehrmals erwähnt worden ist (Lk 2,34 SLk; 4,13 Q/red; 4,28f SLk). Dies entspricht der lukanischen Erzählstrategie, gemäß der die Themen zuerst angedeutet werden und danach systematisch weiterentwickelt werden.<sup>2</sup> Somit bildet das Todesschicksal Jesu, das schon vorher in den Blick genommen wurde, in Lk 6,11 den Anfang der Überlegungen, „die schließlich zum Tode Jesu führen. 6,11 wird von Lukas nämlich in 19,48; 20,19; 22,1-6; 23,34; Apg 4,28 wieder aufgenommen und weitergeführt.“<sup>3</sup>

Mit der Einleitungs- und Gliederungsformel<sup>4</sup> ἐγένετο δὲ ἐν führt Lukas die Gebetsnotiz (Lk 6,12) ein. Das ἐγένετο δὲ wird hier in einer adversativen Funktion gebracht, um auf den Wechsel von Ort und Publikum aufmerksam zu machen, aber mit dem zeitbestimmenden Ausdruck ταῖς ἡμέραις ταύταις wird Bezug auf die vorher berichtete Episode genommen.<sup>5</sup> Lukas ersetzt das markinische Wort ἀναβαίνειν (Mk 3,13) durch das ἐξελεῖν und somit lenkt er die Aufmerksamkeit des Lesers noch einmal auf die Synagoge und die Stadt, um zu betonen, dass Jesus sie verlassen hat und in die Einsamkeit auf einen Berg ging. Die Rekurrenz auf Lk 6,11 ist auch durch das Pronomen αὐτόν zu erkennen, das an τῷ Ἰησοῦ anknüpft. Sonst wird der Name *Jesus* im ganzen Textkomplex Lk 6,12-7,1 nicht mehr erwähnt. „Somit beziehen sich alle Aussagen auf den Jesus, dem die religiösen Führer etwas antun wollten. Die Ablehnung seitens der Führer des Volkes bildet also den dunklen Hintergrund für das nunmehr zu berichtende Tun Jesu.“<sup>6</sup>

Die Zusammenstellung der Motive (Lk 6,12ff; 9,28ff - Berg, Gebet) können beim Leser

---

<sup>1</sup> U. Busse, Wunder, 137.

<sup>2</sup> Dazu vgl. z.B. U. Busse, „Evangelium“, 161-177, der auf den programmatischen Charakter der Vorgeschichte hingewiesen hat, als Beispiel für die lukanische Erzählstrategie.

<sup>3</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 90.

<sup>4</sup> Dazu vgl. z.B. H.J. Cadbury, Style and literary, 105f; M. Johannesson, καὶ ἐγένετο, bes. 198-211; R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 64.83. K. Beyer, Semantische Syntax, 31, hat darauf hingewiesen, dass ἐγένετο δὲ statt καὶ nur bei Lukas vorkommt.

<sup>5</sup> So z.B. A. Plummer, Luke, 171.27; H. Schürmann, Lukasevangelium I, 65, Anm. 162, haben darauf hingewiesen, dass die Zeitbestimmung ταῖς ἡμέραις ταύταις für Lukas typisch ist.

<sup>6</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 87, auch Anm. 18.

Assoziationen zu den alttestamentlichen Ereignissen wecken (vgl. Ex 19,3; 24,1ff.12f.15-18; 34,2ff), worauf Lukas in Apg 7,30.38 Bezug nimmt und worauf er die Denkweise des Lesers ausrichtet (vgl. Lk 9,28; 22,39-46). Auf diese Weise wird die intertextuelle Interferenz hergestellt, die dem Leser einen tieferen Einblick in die Thematik ermöglicht. Somit informiert Lukas den Leser, dass so wie Mose auf dem Berg im Kontakt mit Gott war, um seinen Willen dem Volk zu vermitteln, so auch Jesus durch das Gebet im Kontakt mit Gott steht, um seinen Auftrag zu erfüllen. Lukas hat die Berg- und Gebetsmotive nicht nur aus dem AT übernommen, sondern sie zum Merkmal der wesentlichen Stellen in seinem Doppelwerk gemacht. Dabei hat er das Verhalten vom betenden Mose auf Jesus übertragen.

Weiterhin verbindet Lukas den ersten Satz (Lk 6,12a) mit dem zweiten (Lk 6,12b) durch das koordinierende καί. Im zweiten Satz wird mit der periphrastischen Konstruktion ἦν mit Partizip διανυκτερεύων (Hapaxlegomenon) darauf hingewiesen, dass das Gebet Jesu die ganze Nacht hindurch anhielt. Dabei ergänzt Lukas προσευχή mit τοῦ θεοῦ.<sup>1</sup>

Die besondere Bedeutung der Gebetsnotiz an dieser Stelle ist aus dem doppelten Erwähnen des Betens Jesu, der Betonung der Dauer des Gebetes (ἦν διανυκτερεύων) und der Setzung des Akzents auf Gott (προσευχῇ τοῦ θεοῦ) zu eruieren. Auf diese Weise betont Lukas, dass es sich um ein Ereignis im heilsgeschichtlichen Sinne handelt, das eine Tat Gottes ist, die Jesus mit göttlicher Vollmacht erfüllt. Dadurch ist der kausale Zusammenhang zwischen dem Gebet und dem Erwählungsvorgang zu erkennen, mit dem man auch die anderen Berufungserzählungen der Apostelgeschichte vergleichen darf (Apg 1,24; 6,6; 9,9; 13,3; 14,23).<sup>2</sup> Somit ist der Leser darauf vorbereitet, dass das, was danach kommt, von besonderer Relevanz ist.

Lk 6,13 wird mit καί an die Gebetsnotiz direkt angeschlossen. Die Gebetsnotiz impliziert sogar das Ereignis, das danach geschieht. Nach dem Gebet, das die ganze Nacht dauert, findet am Tag die Wahl der Apostel statt. Es wird berichtet von der Berufung und der Namensgebung, daran wird die Namensliste der Berufenen angeschlossen. Lukas nennt im Unterschied zu Markus das Ziel der Berufung, nämlich den Auftrag im Dienst Jesu, nicht. Das trägt Lukas an einer anderen Stelle (Lk 8,1) nach, wodurch der Akzent nicht so stark auf Jesus gesetzt wird wie bei Markus. In der lukanischen Redaktion wird berichtet, dass Jesus die Jünger zu sich gerufen hat, um aus ihnen die Zwölf auszuwählen, wobei die Jünger schon dreimal von Lukas erwähnt waren (Lk 5,30.33; 6,1), jedes Mal im Kontext der Kritik vonseiten der Pharisäer und Schriftgelehrten. Der Wahlakt wird von Lukas mit dem Wort ἐκλέγομαι beschrieben, das auf Gott als den Handelnden hinweist (vgl. Lk 9,35; Apg

---

<sup>1</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 85f.

<sup>2</sup> G. Schille, Grundzüge des Gebetes, 218.

1,2.15-26; 13,17; 15,7)<sup>1</sup>, außer in Lk 6,13 und Apg 6,5<sup>2</sup>. Somit tut Jesus in Lk 6,13 das, was sonst das Privileg Gottes ist, aber durch seinen Kontakt mit Gott im Gebet die ganze Nacht hindurch hat er die Vollmacht für diese Tätigkeit erhalten. Durch die intertextuellen Bezüge kann der Leser den Zusammenhang von Lk 6,13 mit Apg 1,2 herstellen, wo eine ähnliche Aussage gemacht wird, nämlich, dass „die Apostel von Gott selbst erwählt und bestimmt wurden.“<sup>3</sup> G. Lohfink<sup>4</sup> hat nachgewiesen, dass sich in Apg 1,2 διὰ πνεύματος ἁγίου auf ἐξελέξατο bezieht und nicht auf ἐντειλάμενος. Somit hat Jesus die Apostel durch den heiligen Geist ausgewählt; mit dieser Aussage knüpft Lukas „an das nächtliche Gebet Jesu auf dem Berg von Lk 6,12 an, das dort der Auswahl der Zwölf vorausgeht.“ Ähnlich sieht der Sachverhalt in Apg 1,15-26 aus.<sup>5</sup>

Die zwölf auserwählten Jünger werden von Jesus ἀποστόλους genannt. Sie sind erwählt, um bevollmächtigte Vertreter Jesu zu sein, die in Lk 9,1 mit δύναμις und ἐξουσία ausgestattet werden, um Jesu Werk fortzuführen (vgl. Lk 5,15.17; 6,18b.19.20-49; 9,12; 24,19; Apg 1,1). Im Apostelkatalog in Lk 6,14-16 werden die Apostelnamen jeweils durch ein καί miteinander verbunden. Auffallend ist, dass dem ersten erwählten Apostel Simon Petrus und dem letzten mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird. Nur die beiden sind durch einen Relativsatz näher bestimmt, wobei die beiden Relativsätze eine ähnliche Struktur haben, „abgesehen von dem pleonastischen καί“<sup>6</sup>:

Σίμωνα                      ὃν καὶ ὠνόμασεν Πέτρον  
Ἰούδαν Ἰσκαριώθ      ὃς ἐγένετο προδότης.

Die besondere Akzentsetzung auf Petrus ist durch die Umbenennung Simons zu Petrus vonseiten Jesu zu erkennen, was in Lk 22,31f thematisiert wird, um auf die Sonderaufgabe Simons hinzuweisen. Diese „Sonderstellung“ Simons liegt in den Absichten Gottes, die schon in Lk 5,1-11 plausibel gemacht wurden und die durch Jesus aufgrund seines Kontaktes mit Gott im Gebet realisiert werden. Auf ähnliche Weise wird die „Sonderstellung“ des Judas dargestellt. Seine Aufgabe hat auch eine heilsgeschichtliche Bedeutung, die in Gottes Plan einen festen Platz hat. Jesus kann seine Mission nur dann erfüllen, wenn Judas seiner durch Gott bestimmten Aufgabe nachgeht (vgl. Apg 1,16f).

---

<sup>1</sup> Dazu vgl. U. Wilckens, Missionsreden, 163.

<sup>2</sup> In der Apg 6,4 steht das Wort ἐκλέγεσθαι auch im Zusammenhang mit dem Gebet; als der Handelnde ist hier die Gemeinschaft dargestellt.

<sup>3</sup> G. Lohfink, Himmelfahrt, 269.

<sup>4</sup> G. Lohfink, Himmelfahrt, 221.

<sup>5</sup> Vgl. dazu L. Feldkämper, Der betende Jesus, 93.

<sup>6</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 96.

Nach der Apostelwahl wechselt Jesus den Ort<sup>1</sup> und begibt sich in die Ebene, wo eine große Menge des hörwilligen Volkes zugegen ist, das aus ganz Judäa und Jerusalem und dem Küstengebiet von Tyrus und Sidon zu ihm herbeiströmte, um seine Worte zu hören und von seiner Kraft geheilt zu werden. Danach folgt die programmatische Rede Jesu in lukanischer Form des Feldpredigts. Die Jünger (Lk und die Menge (vgl. Lk 6,17-19.27)) werden über die zentralen ethischen Forderungen seiner Botschaft in der *Feldrede* belehrt.<sup>2</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Wahl der Apostel gut in den Kontext eingebunden ist. Als Pharisäer und Schriftgelehrte, d.h. die Führer des Volkes, erstmalig die Absicht gefasst haben, etwas gegen Jesus zu unternehmen, markiert Lukas diese Stelle mit dem Gebet, um darauf aufmerksam zu machen, dass sich Jesus in einer solchen Situation zur Beratung mit Gott in die Einsamkeit zurückzieht. Mit Gottes Vollmacht geschieht die Wahl der Apostel, wobei der Akzent auf Petrus und Judas gesetzt wird, denen in dem heilsgeschichtlichen Plan eine besondere Funktion zugewiesen wird. Das Handeln des Judas setzt den Leidensauftrag Jesu in Bewegung, der mit seinem Tod nicht endet, sondern von Petrus und anderen Aposteln fortgesetzt wird. Die Fortsetzung des Werkes Jesu durch die Apostel geschieht in der Kraft und im Auftrag Gottes, die im Beten ihre aktualisierende Verwirklichung bekommen. Den abschließenden Kontext bildet die *Feldrede*, in der „pragmatische Handlungsanweisungen und die ethischen Normvermittlungen“ aktuell werden.<sup>3</sup>

### 3.4. Jesu Beten im Zusammenhang mit dem sogenannten Messiasbekenntnis des Petrus (Lk 9,18)

Die nächste Gebetsnotiz bei Lukas befindet sich in Lk 9,18 und besitzt kein Korrelat bei den anderen Synoptikern, was zu der Frage nach dem Ursprung des lukanischen Gebetsmotivs an dieser Stelle veranlassen kann. Relevant ist es auch zu betonen, dass Lukas mit der Episode vom Messiasbekenntnis des Petrus wieder den Markusfaden nach der *großen Auslassung* (Mk 6,45-8,26) aufnimmt. Somit entsteht die Frage, ob es möglich ist, dass die Gebetsnotiz von Mk 6,46 nicht nur auf Lk 6,12, sondern auch auf Lk 9,18 einen Einfluss hatte. L. Feldkämper analysierte die beiden Stellen (Mk 6,46 und Lk 9,18) und stellte fest, dass „auf den ersten Blick keine weitreichenden Übereinstimmungen erkennbar“ sind, dass außerdem in beiden Texten das Gebetsmotiv vorhanden ist, aber dass sie unterschiedlich

---

<sup>1</sup> U. Busse, Wunder, 92, hat auf die Spannung zwischen der Stadtmission und der Jüngerbelehrung auf dem Land hingewiesen.

<sup>2</sup> Dazu vgl. z.B. R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 193.

<sup>3</sup> U. Busse, Wunder, 102.

formuliert sind.<sup>1</sup> Der Vergleich der Kontexte erweist, dass „die beiden Gebetsnotizen (Lk 9,18 und Mk 6,46) jeweils unmittelbar auf die Erzählung von der Speisung der Fünftausend folgen (Mk 6,32-44; par Lk 9,10-17); die weitere Analyse des Kontextes bestätigte die ähnliche Thematik bei beiden Synoptikern.“<sup>2</sup> Somit kann man den Einfluss des markinischen Textes auf Lk 9,18 zwar nicht eindeutig feststellen, aber als möglich annehmen.

In Lk 9,18 redigierte Lukas die Gebetsnotiz ohne jegliche Angabe vom Gebetsinhalt. Um die redaktionellen Absichten des Lukas bezüglich der Bedeutung und der Funktion des Betens Jesu an dieser Stelle zu verfolgen, werden sie aus dem Kontext und der programmatischen Vorgeschichte<sup>3</sup> ermittelt. Der vorausgehende Kontext beinhaltet den Perikopenkomplex von Lk 9,1-17. Auf die literarische Einheit des Perikopenkomplexes Lk 9,1-17 hat L. Feldkämper nach der ausführlichen Analyse der sprachlichen und inhaltlichen Indizien hingewiesen.<sup>4</sup>

Der Perikopenzusammenhang beginnt mit dem Bericht von der Aussendung der Zwölf (Lk 9,1-6), wobei die ausdrückliche Erwähnung der Jünger in der Überschrift ihre Bedeutung für das gesamte folgende Kapitel signalisiert.<sup>5</sup> Somit knüpft Lukas im Kontext von Lk 9,18 explizit an den Gebetstext (Lk 6,12f) vor der Wahl der Apostel an. Auf diese Weise signalisiert er dem Leser, dass die in Lk 6,12f ausgewählten Jünger ausgesandt werden, um das Werk Jesu mit zu verbreiten. Dafür werden sie von Jesus mit δύναμις und ἐξουσία (Lk 9,1 red.) ausgestattet, so wie Jesus von Gott, seinem Vater, mit πνεῦμα ἅγιον (Lk 3,16) bzw. πνεῦμα κυρίου (4,18) und δύναμις κυρίου (5,17) für seine Mission ausgerüstet wurde. Der lukanische Doppelausdruck δύναμις und ἐξουσία wird von Lukas sonst in Bezug auf Jesus verwendet (Lk 4,36 5,17; 5,24). Die Apostel bekommen also δύναμις und ἐξουσία, damit sie mit diesen Fähigkeiten ausgesandt werden, um die βασιλεία τοῦ θεοῦ zu verkündigen und die Kranken zu heilen und somit an Jesu Auftrag (Lk 4,18.43; 8,1; 9,11) teilzunehmen. Die machtvolle Tätigkeit Jesu, die auch auf die Jünger übertragen wurde, motiviert die Frage des Herodes nach der Identität Jesu: Wer ist wirklich dieser Mann? (Lk 9,9b). Die Machtdemonstration „thematisiert zu Beginn der Erzähleinheit Lk 8,22-9,17 das redaktionell intendierte Erkenntnisproblem der Jünger, das mit dem des Volkes und des Herodes in Lk 9,7-9 (speziell V 9b diff Mk 6,16) konkurriert und nach der Speisung der Fünftausend deren starre Meinung mit dem Wissen überbietet, Jesus ist der Christus

---

<sup>1</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 105.

<sup>2</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 107ff. Zur jüdischen Tradition des Speisesegens בִּרְכָה vgl. T. Willi, Christliches Beten, 19f.

<sup>3</sup> Darauf hat U. Busse, „Evangelium“, 161-177, hingewiesen.

<sup>4</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 109-112.

<sup>5</sup> Vgl. dazu U. Busse, Wunder, 193; R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 129f.



Gottes.“<sup>1</sup> Die Episode von der Speisung der Fünftausend gibt theologisch einen christologischen Erkenntnisprozess wieder, der erkennen lässt, dass Jesus der von Gott gesandte Messias ist, mit dem Auftrag die βασιλεία τοῦ θεοῦ (Lk 9,11) zu verkünden, die durch seine Wundertaten realisiert wird.

Nach der Speisungserzählung (Lk 9,10-17) leitet Lukas das Messiasbekenntnis des Petrus mit der Konstruktion καὶ ἐγένετο ἐν τῷ mit Infinitiv (εἶναι) ein und führt das Gebetsmotiv (αὐτὸν προσευχόμενον κατὰ μόνας) ein, das „erzählerisch die *christologische* Erkenntnis des Petrus“ (Lk 9,20) vorbereitet.<sup>2</sup> Der Kontext bildet den Rahmen für das Gebet Jesu und bereitet die nächste Stufe im Erkenntnisprozess Jesu als Messias vor, gemäß dem er zuerst als Gottes Sohn proklamiert wurde (Lk 3,22), durch seine Wundertaten als der Menschensohn erkannt wurde (Lk 5,24) und seine Apostel ausgewählt hat (Lk 6,12ff). Jesus verbindet sich mit seinem Vater in dem Moment, in dem er als Messias von Petrus erkannt wird (Lk 9,20). Das Gebet Jesu schaut auf die Verkündigung in Lk 2,11 zurück und weist somit darauf hin, dass Jesus seinen Vater darum bitten könnte, dass er ihm die Kraft gibt, seine Mission weiterzuführen und dass er als der Messias erkannt wird, wie dies Simeon (Lk 2,25.30f) und Hanna (Lk 2,38) getan haben.

Die von Jesus gestellte christologische Frage τίνα με λέγουσιν οἱ ὄχλοι εἶναι ist eng mit den machtvollen Ereignissen des Kontextes und dem Gebet verbunden. Die Wundertaten veranlassen zu dieser Frage, die durch das Gebet impliziert wird. Die Antwort der Jünger, die die Meinung der ὄχλοι wiedergeben, weist darauf hin, dass in der lukanischen Redaktion Jesus in besonderer Weise mit prophetischen Eigenschaften ausgerüstet ist (vgl. Lk 4,18f.43; 7,16; 9,7f.19.35; 13,33; 24,19; Apg 7,52; 10,27f/Dtn 18,15-20), die auch gedeutet werden (Lk 4,18/Jes 61,1f). „Die christologische Transparenz, mit der Lukas den „historischen“ Meinungspluralismus des Volkes für seine Zeit korrigiert, lässt sich auch im sogenannten „Petrusbekenntnis“ Lk 9,18-20 nachweisen“<sup>3</sup>, denn Petrus tritt hier in seiner repräsentativen Funktion hervor, und gibt eine korrekte Antwort auf die Frage nach der Identität Jesus τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ. Mit der Ergänzung τοῦ θεοῦ zu τὸν Χριστὸν präzisiert Lukas die Beziehung zwischen dem Messias und Gott und somit betont er die Kongruenz des Auftrags Jesu mit dem Willen Gottes, die in Lk 9,22 durch die Leidensansage präzisiert wird.<sup>4</sup> Auf die Besonderheit dieser Beziehung, die sich in der Notwendigkeit (δεῖ) des Leidens (παθεῖν) realisiert, weist auch der Auferstandene (Lk 24,26) selbst hin οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ. „Das δεῖ (bzw. ἔδει) zeigt

---

<sup>1</sup> U. Busse, Wunder, 203.

<sup>2</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 184.

<sup>3</sup> U. Busse, Wunder, 385.

<sup>4</sup> Ausführlicher dazu siehe bei C. Pacewicz, Bedeutung des Kontextes, 248ff.

unmissverständlich an, dass das Leiden und Auferstehen des Messias als von Gott bestimmte Akte verstanden werden müssen, deren theologischer Aspekt vor allem auch darin zum Ausdruck kommt, dass sie von Gott in der „Schrift“ projiziert sind.“<sup>1</sup>

Im Anschluss an das Messiasbekenntnis des Petrus folgt das Schweigegebot, das sich durch die Formulierung μηδενὶ λέγειν τοῦτο nicht auf das Bekenntnis bezieht, sondern auf die in Lk 9,22 vorausgesagte Leidensnotwendigkeit, die für die Jünger ein schwer zu verstehendes Problem (vgl. Lk 9,45) bis zu Lk 24,26ff bleibt.<sup>2</sup>

Nach der Antwort des Petrus bezüglich der Identität Jesu (Lk 9,20), die durch Jesus um die Leidensnotwendigkeit des Messias ergänzt wurde (Lk 9,21f), wird die Erzählung kontrastierend mit einem Neueinsatz: ἔλεγεν δὲ πρὸς πάντας (Lk 9,23) fortgesetzt. Mit der Formulierung ἔλεγεν δὲ πρὸς πάντας bekommt der Leser einen Hinweis darauf, dass er seine Aufmerksamkeit jetzt nicht nur auf die Jünger richtet, sondern auch auf die ὄχλοι, die Jesus seit Lk 9,11 folgten und an die ἅπαντες bzw. πάντες (Lk 9,15.17), die an der wunderbaren Speisung teilgenommen haben. Auf diese Weise informiert Lukas den Leser über die universelle Dimension seiner Logien. Die Logien beziehen sich auf die Forderung zur Selbstverleugnung und Kreuzbereitschaft καθ' ἡμέραν, die an alle gestellt sind, die sich für die Nachfolge Jesu und somit für den Heilsweg entscheiden wollen. „Dem entspricht die Konfrontation *der Menge* mit den Desideraten der täglichen Kreuzesnachfolge in Lk 14,25-35.“<sup>3</sup> Somit variiert die *an die Jünger* gerichtete Mahnung in 9,23, die den Hinweis auf den täglichen Vollzug des Tragens *des eigenen Kreuzes* als Kennzeichen der Nachfolge Christi enthält, mit dem Spruch vom Tragen des Kreuzes in Lk 14,27, der *an die Menge* gerichtet ist.<sup>4</sup>

In den nachfolgenden Versen Lk 9,24-26 bekommt der Leser die Begründung dieser Forderung mit dem Hinweis auf die konkreten Gefahren des Gewinnstrebens (Lk 9,25) und des defizitären Entscheidungsmutes (Lk 9,26), zwischen denen die Konsequenzen im Alltag (καθ' ἡμέραν) durchzustehen sind.<sup>5</sup> Das abschließende Logion beinhaltet die Verheißung des Sehens der βασιλεία τοῦ θεοῦ für einige (τινες), die dabei sind und die, die im nachfolgenden Kontext genannt werden (Lk 9,28: Petrus, Johannes und Jakobus).

Resümierend lässt sich feststellen, dass sich die Gebetsnotiz in einem Kontext befindet, der aus zwei thematisch kontrastierenden Einheiten (Lk 9,1-17; 9,18b-27) besteht. In Lk 9,1-

<sup>1</sup> W. Dietrich, Petrusbild, 98. Vgl. auch C. Pacewicz, Bedeutung des Kontextes, 250.

<sup>2</sup> Vgl. dazu L. Feldkämper, Der betende Jesus, 120; U. Busse, Wunder, 468.

<sup>3</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 193.

<sup>4</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 302, auch Anm. 295. Ausführlicher dazu siehe bei C. Pacewicz, Bedeutung des Kontextes, 251.

<sup>5</sup> Vgl. dazu H. Schürmann, Lukasevangelium I, 539.

17 wird gezeigt, wie die in Lk 6,12 erwählten Apostel Jesu Heilsauftrag mit seiner Kraft und seiner Vollmacht fortführen. Im Anschluss an die Gebetsnotiz (Lk 9,18a) wird von der neuen Thematik gesprochen, die im Kontrast zur ersten steht, nämlich von Jesu Leidensschicksal und den Nachfolgebedingungen für alle, die Jesu Jünger sein möchten. Die beiden Teile sind mit den Fragen nach der Identität Jesu verbunden. Die erste, von Herodes gestellte Frage (Lk 9,9) wird beantwortet, indem durch den Kontext auf Jesus hingewiesen wird als auf den, dessen Wirken sich mit der Vollmacht Gottes realisiert und das durch seine Apostel weitergeführt wird. Die zweite, von Jesus gestellte Frage wird von Petrus beantwortet und bezeichnet Jesus als den Gesalbten Gottes, der nach dem Heilsplan Gottes leiden, sterben und von den Toten auferstehen soll (δεῖ), um in seine Herrlichkeit einzugehen. Wer Jesu Jünger sein möchte, soll damit rechnen, dass ihn ein ähnliches Schicksal erwartet.

Jesu Beten weist zudem auf die tiefe Verbundenheit mit Gott hin, die durch das Gebet in Lk 9,18a aktualisiert wird. Erst danach offenbart Jesus seine Leidensnotwendigkeit, die als gottgewollt (δεῖ) bezeichnet wird. Durch sein Beten zeigt Jesus, dass er als Messias erkannt wird und dass er seinen Auftrag gemäß dem Willen Gottes erfüllt.

### 3.5. Jubelruf Jesu (Lk 10,21f)

Der Jubelruf Jesu (par Mt 11,25-27) ist das erste nach den fünf Gebetsnotizen (Lk 3,21f; 5,16; 6,12; 9,18.28f) im Lukasevangelium formulierte Gebet, das aus der Q-Vorlage stammt.<sup>1</sup> Das Gebet befindet sich im Kontext der Aussendung der zweiundsiebzig Jünger (Lk 10,1-16) und dem Bericht von ihrer Rückkehr (Lk 10,17-20). Thematisch wird hier konsequent die mit Lk 8,1 aufgenommene Entwicklung der Jüngergeschichte, die mit der Jesusgeschichte korreliert, fortgesetzt.<sup>2</sup> Im Visier der Aufmerksamkeit des Lesers steht ὁ κύριος, der zweiundsiebzig Jünger aussucht, um sie *zu zweit* als Heiler (Lk 10,9) und Boten zur Verkündigung der βασιλεία τοῦ θεοῦ (Lk 10,9) zu schicken. Die Sendung *zu zweit* begegnet dem Leser auch noch öfters in der Apostelgeschichte (vgl. Apg 8,14; 13,2; 15,39f).

Zu Beginn des Auftrages werden die Zweiundsiebzig zum Bittgebet (Lk 10,2) aufgefordert. „Die Aufforderung zum Gebet um zahlreiche Arbeiter (δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ par Mt 9,38) wirkt im Kontext der Anrede an die *auszusendenden* Zweiundsiebzig überraschend bzw. unpassend (Lk 10,2f).“<sup>3</sup> Um die Aufforderung zum

<sup>1</sup> In der Forschung wird allgemein angenommen, dass Lk 10,21f aus Q stammt. So z.B. P. Hoffmann, Studien; R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 56.145.

<sup>2</sup> Ausführlicher dazu siehe bei R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 138ff. P. Böhlemann, Jesus und Täufer, 102ff.285ff.306, weist auf die Parallelität der Verkündigung der Herrschaft Gottes durch die Jünger Jesu und Johannes hin.

<sup>3</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 141f.

Bittgebet an dieser Stelle besser zu verstehen, kann der Leser sich auf die lukanische intertextuelle Darstellungstechnik beziehen. Durch den intertextuellen Bezug kann der Leser sich eine ähnliche Situation wie in Apg 13,1-3 vorstellen, wo Barnabas und Saulus von der Gemeinde nach Fasten, Beten und dem Auflegen der Hände zu ihrer Mission entlassen werden.

Das Logion von der Sendung der Jünger *wie Schafe mitten unter die Wölfe* (Lk 10,3) beinhaltet viele Schwierigkeiten, denen die Verkündigung der Zeugen begegnet, aber sie sollen bei ihrer Tätigkeit bleiben (vgl. Apg 18,9f; 27,23f), weil ihre Funktion die Vorbereitung des Kommens des κύριος und die Verkündigung der Nähe der βασιλεία τοῦ θεοῦ (Lk 10,9.11) ist. Dafür sind sie selbst vom κύριος ausgesandt, ähnlich wie Paulus (vgl. Apg 18,9f; 27,23f). Das abschließende Logion Lk 10,16 veranschaulicht die Aussage von Lk 10,1-3 und weist darauf hin, dass der Herr der Ernte die Boten durch den κύριος sendet.

Die nachfolgende Episode (Lk 10,17-20) nimmt erzählerisch Rückbezug auf Lk 10,1ff. Der Bericht von der Rückkehr der Zweiundsiebzig (Lk 10,17-20) ist terminologisch durch χαρά (Lk 10,17) bzw. χαίρειν (Lk 10,20 - zweimal) gerahmt. Sie berichten vom Erfolg ihrer Tätigkeit (δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν) in Lk 10,17, der auf das ἐν τῷ ὀνόματί σου zurückzuführen ist (vgl. Apg 3,6; 4,10; 16,18). Das Logion vom Satanssturz ist im lukanischen Verständnis nur in der nachösterlichen Perspektive adäquat zu interpretieren. „Auf der lukanischen Ebene bietet Lk 10,18 den eschatologischen Reflex des Erhöhten auf die Macht und den Erfolg, die sich im Wirken der Boten/Zeugen gebrochen haben. Zu vergleichen ist die Beauftragung des lukanischen Paulus in Apg 26,18, in der sich einer von nur zwei Belegen für σατανᾶς in der Apostelgeschichte findet.“<sup>1</sup> Auch der Spruch von der Fähigkeit (ἐξουσία), auf Schlangen und Skorpione zu treten, findet seine Parallele in Apg 28,3-6.

In Lk 10,20 geht der lukanische Jesus auf den wesentlichen Grund zur Freude ein, der durch das semitische Idiom der dialektischen Negation präzisiert wird, das durch die Gegenüberstellung der beiden mit ὅτι argumentierten Imperative πλὴν ἐν τούτῳ μὴ χαίρετε - χαίρετε δέ ausgedrückt wird.<sup>2</sup> Der Grund für die wahre Freude soll nicht in der Macht über Geister liegen, sondern er ist in der eschatologischen Dimension zu suchen, in der „Freundschaft mit Gott, Zugehörig zu Gott, Auserwählung durch Gott“<sup>3</sup>. Deshalb sollen sie sich freuen, dass ihre *Namen im Himmel verzeichnet sind*.

Im Lobgebet, dem so genannten Jubelruf Jesu (Lk 10,21f), wird die eschatologisch-

---

<sup>1</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 144, vgl. auch ebd. Anm. 93.

<sup>2</sup> Vgl. dazu M. Miyoshi, Anfang, 108.

<sup>3</sup> M. Miyoshi, Anfang, 108. Vgl. auch P. Hoffmann, Studien, 235f.

himmlische Perspektive weiter präsent. Lukas berichtet davon, dass ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ Jesus, vom Heiligen Geist erfüllt ([ἐν] τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ)<sup>1</sup>, sich voll Freude an seinen Vater wendet. Die Wendung ἡγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ hat keine Parallele bei Mt 11,25-27 und bedeutet die „heftigere, momentan sich manifestierende, nach außen gerichtete Freude, die sich meist hörbar äußert“<sup>2</sup>, die durch den Heiligen Geist motiviert ist. Durch den Terminus ἀγαλλιάομαι lenkt Lukas die Aufmerksamkeit des Lesers auf Lk 1,47<sup>3</sup>, auf die Stelle, auf der Marias Geist über die Heilshandlung Gottes jubelt.<sup>4</sup> Die in der Vorgeschichte eingeführte soteriologische Thematik, die im Lobgebet Marias noch einmal betont wird, findet ihre Kontinuität in Lk 10,21f und wird kompatibel mit der kontextuellen Thematik, nämlich der Ankündigung der Ankunft der βασιλεία τοῦ θεοῦ (Lk 10,9) und der Austreibung der Dämonen (Lk 10,17).

Die beiden Begriffe ἀγαλλιάομαι und ἐξομολογοῦμαι, die in das Gebet Jesu einleiten, ergänzen sich gegenseitig, indem ἀγαλλιάομαι die Freude über Gottes Heilshandeln und ἐξομολογοῦμαι das lobende Bekenntnis für die Heilsaktivität Gottes ausdrückt. „Das ταῦτα in dem Lobpreis des göttlichen Vaters ist im lukanischen Kontext anaphorisch auf Lk 10,17ff zu beziehen. Es geht um den glücklichen Zustand der ausgesandten Boten, der den *Weisen* und *Verständigen* nicht einsichtig ist.“<sup>5</sup>

Der Ausdruck ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ motiviert nicht nur den Jubelruf Jesu, sondern gibt dem Leser auch Indizien auf die Taufe (Lk 3,21f). Durch die Verbindung des Begriffs Geist mit Wörtern aus dem Stamm εὐλογεῖν kann der Leser die kontextuellen Bezüge zu den Lobpreisungen der Vorgeschichte (Elisabeth - Lk 1,41f; Zacharias - Lk 1,64.67f; Simeon - Lk 2,25-28) herstellen. Somit ermöglicht der Geist, dass die Menschen das Wirken Gottes in der Welt erkennen und Gott dafür dankend preisen. Im Unterschied zu den Menschen wie Elisabeth, Zacharias oder Simeon ist Jesus nicht nur momentan vom Heiligen Geist erfüllt, sondern seine Existenz und seine Sendung sind *geisterfüllt*, *geistgeleitet* und *geistgewirkt* (1,35; 3,22; 4,1.14.18, vgl. Apg 16,6-10).<sup>6</sup>

Zur Gebetsanrede verwendet Lukas ein ursprünglich aus dem Aramäischen stammendes

<sup>1</sup> Dem Motiv des Heiligen Geistes (πνεῦμα τὸ ἅγιον) begegnet man in den lukanischen Schriften öfter: Mk viermal; Mt fünfmal; Lk 13 Mal; Apg 43 Mal. Die einzigen Stellen innerhalb des Lukasevangeliums, an denen der Heilige Geist außerhalb von Lk 1-4 erwähnt wird, sind Lk 10,21; 11,13 und 12,10.12. Vgl. dazu z.B. P. Böhle, Jesus und Täufer, 72; J. Kudasiewicz, Teologia, 110f.

<sup>2</sup> A.B. du Toit, Aspekt der Freude, 24. Zur Bedeutung des Wortes ἀγαλλιάομαι im AT und NT siehe L. Feldkämper, Der betende Jesus, 164ff. Vgl. auch O. Michel, ὁμολογέω, ThWNT V, 199-220.

<sup>3</sup> Bei Lukas gibt es zwei Stellen (Lk 1,47 und Apg 2,26), in denen in alttestamentlichen Zitaten das Wort ἀγαλλιάομαι vorkommt.

<sup>4</sup> E. Gulin, Freude im NT, 99, hat darauf hingewiesen, dass es sich an dieser Stelle um eine soteriologische Freude handelt, die bei Lukas auf besondere Weise betont wird.

<sup>5</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 145.

<sup>6</sup> Vgl. U. Busse, Nazareth-Manifest, 17.

Wort אבא, das in Q mit πάτερ wiedergegeben wird. J. Jeremias<sup>1</sup> hat durch seine Forschung zum Begriff אבא die wissenschaftliche Diskussion enorm beeinflusst und festgestellt, dass in der gesamten älteren jüdischen Gebetsliteratur kein Beleg existiert, in dem die einzelne Person Gott als אבא bezeichnet. Auf diese Weise weist die Anrede πάτερ auf eine besondere Verbindung zwischen Jesus und Gott, seinem Vater, hin, die in Lk 10,22 konkretisiert wird. Der Anredetitel wird mit κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς (vgl. Apg 4,24; 14,15; 17,24) ergänzt und beinhaltet somit nicht nur eine kosmologische Dimension, sondern auch eine soteriologische. Der Grund für den Lobpreis ist der Dank dafür, dass Gott gemäß dem eigenen Willen sich denen offenbart, denen er will, also nicht *Weisen* und *Klugen*, sondern den *Unmündigen* (vgl. Lk 1,47f.51ff). Der Inhalt der Offenbarung wird in Lk 10,21 mit Demonstrativa ταῦτα-αὐτά angegeben, die prinzipiell auf den Vordersatz oder vorherigen Kontext zurückweisen.<sup>2</sup> Der Kontext berichtet von eschatologischen Heilsereignissen, nämlich „vom Satansturz (V 18), der sich in der Dämonenaustreibung manifestiert (V 17), zu der die Boten als Freunde Gottes (V 20) durch Jesus ermächtigt sind (V 19).“<sup>3</sup> Auch der nachfolgende Satz (Lk 10,22) trägt zum Inhaltsverständnis der Offenbarung bei, weil er als Ergänzung und Interpretation von Lk 10,21 zu verstehen ist. In Lk 10,22 wird Jesus als Offenbarungsvermittler dargestellt. Somit geben die Demonstrativa ταῦτα-αὐτά Einsicht in die eschatologischen Ereignisse und in die Erkenntnis der Funktion Jesu als Vermittler des Willens Gottes an.

Lukas berichtet vom eschatologischen Heilshandeln Gottes, das die Menschen σοφοί/συνετοί und ταπεινοί betrifft, und somit greift er auf die jüdische Weisheitsliteratur und Apokalyptik zurück.<sup>4</sup> Lukas schenkt besondere Aufmerksamkeit der Thematik vom *Erniedrigen* und *Erhöhen* als Gottes eschatologischem Heilshandeln am Menschen, das für das menschliche Verständnis paradox erscheint. Davon berichtet er dem Leser schon in der Vorgeschichte (Lk 1,48.52f) und greift das Thema noch zweimal in den Texten auf, die aus seinem Sondergut stammen (Lk 14,7-11; 18,9-14 - diese Parabel ist dem Leser auch aus dem Zusammenhang mit der Gebetsthematik bekannt).

In Lk 10,22 findet sich ein Hinweis auf den, der in Lk 10,1ff die Boten gesandt hat und der in Lk 10,21 hinter dem steht, der eschatologisch jubelt und dankt, nämlich auf Gott. Er hat seinem Sohn (vgl. Lk 1,32; 3,22) die universale Bevollmächtigung (πάντα μοι

<sup>1</sup> Vgl. z.B. J. Jeremias, Abba, 213-214; ders., Ipsissima vox Jesu, 145-148.152. Dazu vgl. auch M. Philonenko, Vaterunser, 35ff.

<sup>2</sup> P. Hoffmann, Studien, 100, Anm. 31; Blaß-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, § 290,3.

<sup>3</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 169.

<sup>4</sup> Vgl. 1 Sam 2,4-9; 2 Sam 22,28; Ez 21,31; Jes 40,3f; 42,16; 43,19f; 44,3; 49,9-11; 55,12f; Hag 2,22; Ijob 5,9-16; Sir 7,11; 10,14.

παρεδόθη) gegeben.<sup>1</sup> Der Ausdruck πάντα μοι παρεδόθη wird durch ὑπὸ τοῦ πατρός μου ergänzt, das bei Lukas noch an drei anderen Stellen vorkommt (Lk 2,49; 22,29; 24,49 - alle Sondergutttexte). Somit kann der Leser durch intertextuelle Zusammenhänge mehr Informationen zum Verständnis der universalen Bevollmächtigung Jesu bekommen. In Lk 2,49 erfährt er vom besonderen Verhältnis zwischen Jesus und Gott, in dem die Mittlerrolle Jesu verankert ist. In Lk 10,22 ist Jesus der Offenbarungs-Mittler; in Lk 22,29 der Basileia-Mittler; in Lk 24,49 der Geist-Mittler.<sup>2</sup> Zwischen dem Vater und dem Sohn besteht eine gegenseitige und exklusive Beziehung des Erkennens von Vater und Sohn, in dem die aktuelle Verwirklichung des Heiles begründet ist. Durch sein Gebet ist Jesus auf besondere Weise in Kontakt mit seinem Vater und dadurch bereit, dem Willen Gottes zu folgen und seine Heilstätigkeit zu aktualisieren. Der Jubelruf wird mit einer „exklusiven und legitimatorischen Autorität dessen, dem *alles vom Vater übergeben ist* und der in singulärer Relation zu diesem Vater steht (vgl. 1 Kor 15,25-27a)“, abgeschlossen.<sup>3</sup>

Nach der mit ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ in Lk 10,21a (vgl. 2,38; 7,21; 13,31; 20,19; 24,33) synchronisierten Jesusrede bis 10,22 wechselt Lukas in 10,23 die Adressaten und richtet die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Jünger. Mit der Wendung κατ' ἰδίαν lässt Lukas die Zweiundsiebzig in den Hintergrund treten und betont die visuelle (βλέπειν) und auditive (ἀκούειν) Zeugenschaft des engeren Jüngerkreises. Die Jünger sind im Vorteil gegenüber den vielen προφῆται καὶ βασιλεῖς (vgl. PsSal 17,44; 18,6), weil sie das eschatologische Heil *sehen* und *hören*.<sup>4</sup> Die Propheten und die Könige begehrten, die Enderfüllung zu sehen und zu erleben, aber erst die Jünger werden dazu auserwählt, die großen Ereignisse der Heilserfüllung zu erleben und zu bezeugen. Auf diese Weise betont Lukas die Kontinuität der Heilsgeschichte durch die Jünger.

### 3.6. Das Gebet Jesu und die Gebetsunterweisung der Jünger (Lk 11,1-4)

Mit der Einführungsformel καὶ ἐγένετο ἐν τῷ mit Infinitiv εἶναι leitet Lukas die nächste Gebetsnotiz mit dem Partizip des Betens, nämlich προσευχόμενον, ein. Die Jünger,

<sup>1</sup> In der Forschung wurde öfter diskutiert, welche Bedeutung der Ausdruck πάντα μοι παρεδόθη hat. Die Meinungen der Forscher gehen in zwei Richtungen. Für z.B. R. Bultmann, Geschichte, 172; F. Hahn, Hoheitstitel, 323f; P. Hoffmann, Studien, 120, bedeutet es die universale Machtübergabe; für z.B. M. Dibelius, Formgeschichte, 282, bedeutet es das universale Offenbarungswissen. Dagegen meint z.B. M. Miyoshi, Anfang, 126, dass hinter dem πάντα μοι παρεδόθη eine universale Bevollmächtigung steht, die sowohl die universale Macht als auch das universale Offenbarungswissen beinhaltet.

<sup>2</sup> Vgl. L. Feldkämper, Der betende Jesus, 173.

<sup>3</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 145.

<sup>4</sup> Zu den Begriffen *hören* und *sehen* vgl. U. Busse, Wunder, 183f; H. Schürmann, Lukasevangelium II, 120ff; R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 145.

inspiriert vom Beten Jesu, bitten ihn um Gebetsunterweisung Κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι. Die Bitte der Jünger ist außergewöhnlich, weil die Initiative des διδάσκειν nicht von Jesus selbst, sondern von den Jüngern kommt. Die Bitte der Jünger ist zusätzlich vom Gebetsbeispiel des Johannes und seiner Jünger motiviert. Somit wird das Interesse an der Gebetspraxis der Johannesjünger dem Leser noch einmal ins Bewusstsein gerufen, was Lukas schon in Lk 5,33 erwähnt hat.

Die Bitte der Jünger weist darauf hin, dass die Gebete der jüdischen Tradition oder die der Johannesjünger für die Jesusjünger als unzulänglich galten. Ein Grund dafür könnte sein, dass seit der Exilzeit in der jüdischen Tradition „die vom Opferkult unabhängigen öffentlichen Buß- und Festtage mit dem allgemeinen *Bekennntnis der Sünden* (יִרְדָּי)“<sup>1</sup> eine besondere Stellung einnahmen. „Bitten waren langezeit der Privatandacht vorbehalten. In diesem Zusammenhang ist die Anfrage der Jünger an Jesus Lk 11,1 zu sehen.“<sup>2</sup> H. Schürmann ergänzt auf folgende Weise: „Jesus kann das Gebet durchaus zunächst als ein Gebet des einzelnen Jüngers gedacht haben, wie ja auch das Achtzehnbittegebet täglich von den Juden einzeln privat gebetet wurde.“<sup>3</sup> Ein anderer Grund könnte sein, dass die Jünger am Beten ihres Meisters teilnehmen wollten. Somit bringt das von Jesus formulierte Gebet *Vaterunser* sein eigenes Gebet zum Ausdruck. Das Gebet ist dadurch auch ein Erkennungszeichen, das die Jünger Jesu von den Jüngern des Johannes unterscheidet.

Die Einführung in das Gebet *Vaterunser* leitet Lukas (Lk 11,2a) mit der hebräisierenden Wendung εἶπεν δέ (וַיֹּאמֶר) ein und ergänzt durch das Verb des Betens προσεύχησθε. „Der Gebetstext erschließt sich seiner Struktur nach als Folge einer Doppelbitte in der 2. Person Singular, die jeweils auf das Possessivum σοῦ endet, sowie einer dreifachen Bitte in der 1. Person Plural.“<sup>4</sup> Die Formulierung des Gebets steht unter dem Einfluss der jüdischen Tradition, vor allem des Qaddisch-Gebetes, mit dem Unterschied, dass der Qaddisch ein öffentliches Gebet darstellt und das *Vaterunser* ein privates und ein öffentliches.<sup>5</sup>

Das *Vaterunser* wird mit der Gebetsanrede πάτερ eingeleitet. Durch die direkte Anrede πάτερ, im Vokativ, motiviert Jesus die Jünger, mit Gott auf die Weise in Kontakt zu treten, wie er es selber tut (Lk 10,21; 22,42; 23,34.46). So werden sie in die πάτερ-Relation Jesu einbezogen. Die πάτερ-Anrede ist in lukanischer Darstellung nicht nur typisch für das Gebet Jesu, sondern weist auch auf die besondere Vater-Sohn-Beziehung zwischen Gott und Jesus

---

<sup>1</sup> T. Willi, Christliches Beten, 16f.

<sup>2</sup> T. Willi, Christliches Beten, 17.

<sup>3</sup> H. Schürmann, Lukasevangelium II, 192.

<sup>4</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 145. Das Gebet *Vaterunser* bei Mt 6,9-13 besteht aus drei Du-Bitten und drei Wir-Bitten. Dazu siehe z.B. M. Philonenko, *Vaterunser*, 20ff.

<sup>5</sup> M. Philonenko, *Vaterunser*, 28.



hin. Darauf macht Lukas den Leser schon in der Vorgeschichte aufmerksam (Lk 1,32; 2,49) und besonders durch zwei Texte, die auch mit der Gebetsthematik in enger Beziehung stehen (Lk 3,22; 9,35).

Die erste Doppelbitte des *Vaterunsers* ist direkt vom Qaddisch, dem eschatologisch orientierten jüdischen Gebet, beeinflusst.<sup>1</sup>

***Der Qaddisch:***

Groß gemacht *werde*  
und *geheiligt* werde  
sein großer Name (...).  
Und er lasse herrschen seine Königsherrschaft  
in eure Lebzeit  
und in euren Tagen  
und zu Lebzeit des ganzen Hauses Israel  
in Eile  
und in naher Zeit.

***Das Vaterunser:***

Dein Name werde geheiligt.  
  
Dein *Reich* komme.

Die erste Bitte *ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου* ist im Imperativ Aorist Passiv formuliert. Der umschreibende Ausdruck verhindert das direkte Reden von Gott, das nach der jüdischen Tradition verboten war.<sup>2</sup> Auf diese Weise wird nicht direkt Gott zum Gegenstand der Heiligung, sondern sein Name wird in den letzten Tagen der Welt vollständig geheiligt. Nach der ersten Doppelbitte folgt die zweite (*ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου*)<sup>3</sup>, die Bitte um das Kommen des Reiches Gottes, die auch vom Qaddisch beeinflusst war. Diese Bitte bildet den Kern des Gebetes, „wie bei der Verkündigung Jesu und seiner Boten die Ausrufung der

---

<sup>1</sup> Zur Übersetzung der zweiten Strophe des Qaddisch siehe bei M. Philonenko, *Vaterunser*, 25. „Groß gemacht werde und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er geschaffen hat nach seinem Willen. Und er lasse herrschen seine Königsherrschaft in eurer Lebzeit und in euren Tagen und zu Lebzeit des ganzen Hauses Israel in Eile und in naher Zeit. Und spricht: Amen. Es sei sein großer Name gepriesen für die Ewigkeit und für die Ewigkeit der Ewigkeiten.“ F. Bovon, *Lukas II*, 122f, hat darauf hingewiesen, dass das Achtzehnbittegebet einen Einfluss auf die Formulierung des Vaterunser-Gebetes hatte.

<sup>2</sup> G. Dalman, *Worte Jesu*, 149. Im Judentum war es verboten, das Tetragramm auszusprechen. Die umschreibende Redensart wird als *Passivum divinum* (J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, 20-24) oder als *Passivum regium* (C. Malcholz, *Passivum divinum*, 247ff) bezeichnet.

<sup>3</sup> Es gibt eine Reihe von Forschern (dazu siehe G. Schneider, *Bitte um das Kommen des Geistes*, 358), die davon ausgehen, dass an der Stelle der Reichs-Bitte (Lk 11,2) die Bitte um das Kommen des Geistes stand. Sie stützen sich auf vier Textzeugnisse: Codex 700 (11. Jh.), Minuskel 162 (geschrieben 1153), Gregor von Nyssa (394) und Maximus Confessor (662). Die ausführliche Darstellung der Thematik siehe bei G. Schneider, *Bitte um das Kommen des Geistes*, 344-373.

Basileia das Zentralthema der Verkündigung ist (vgl. Lk 4,43 red als Zusammenfassung von Kap. 4 über den Beginn der Tätigkeit Jesu, Apg 28,31 als Abschluss und Zusammenfassung der Apg).<sup>1</sup> Die Vorstellung vom Reich Gottes in den Evangelien ist eschatologischer Natur.<sup>2</sup> Lukas gibt darauf auch Hinweise, z.B. Lk 9,27 (*...es werden einige den Tod nicht erleiden, bis sie das Reich Gottes gesehen haben*); Lk 17,21 (*Das Reich Gottes ist (schon) mitten unter euch*) und Lk 19,11.<sup>3</sup> Da die eschatologischen Erwartungen zur Zeit Jesu präsent waren (vgl. Lk 10,17-20; 17,20-21; 21,29-33) und das Qaddisch-Gebet Jesus bekannt war und sich sein Einfluss auf das Vaterunser-Gebet erkennen lässt, kann man davon ausgehen, dass die erste Doppelbitte einen eschatologischen Charakter hat und eine eschatologische Offenbarung repräsentiert, „die mittels zweier Motive artikuliert wird: der Heiligung des Namens Gottes und der Manifestation seiner Herrschaft“.<sup>4</sup>

Die nächsten drei Wir-Bitten, die durch καί aneinander gebunden sind, beziehen sich einerseits „auf die gegenwärtige Situation und das Verhalten der Menschen“ in der Gegenwart, andererseits beinhalten sie „Bitten um die eschatologische Vollendung“.<sup>5</sup>

Die erste Wir-Bitte betrifft die Bitte um das Brot (ἄρτος) und scheint im ersten Moment sehr existentiell zu sein im Vergleich mit der ersten eschatologischen Doppelbitte. Die Voranstellung des erbetenen Objektes setzt offensichtlich den Akzent auf das Brot (ἄρτος) und somit auf das alltägliche Leben. Die Jünger, die sich in der Nachfolge Jesu in ihrer missionarischen Tätigkeit auf die Verkündigung der βασιλεία τοῦ θεοῦ konzentrieren (Lk 10,9.11), sollen für ihre existentielle Versorgung „keinen Geldbeutel und keine Vorratstasche“ mitnehmen (Lk 10,4), sondern täglich den Vater darum bitten, dass sie die notwendige (ἐπιούσιος) Nahrung erhalten.

Der Kontext und die Bedeutung der Wörter ἄρτος und ἐπιούσιος weisen auch auf die eschatologische Dimension dieser Bitte hin.<sup>6</sup> Das Substantiv ἄρτος kann in seiner Bedeutung nicht nur das Hauptnahrungsmittel bedeuten, sondern auch „einen eschatologischen Sinn annehmen, so dass das Brot „für morgen“ das Brot der Heilszeit, das

---

<sup>1</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 195.

<sup>2</sup> Diese These wird seit dem Werk von J. Weiss, Predigt Jesu, allgemein angenommen. Vgl. dazu M. Philonenko, Vaterunser, 54.

<sup>3</sup> Zu Lk 19,11-27 vgl. U. Busse, Dechiffrierung, 425-443.

<sup>4</sup> A. Vögtle, Vaterunser, 179.

<sup>5</sup> A. Vögtle, Vaterunser, 170. Vgl. auch L. Feldkämper, Der betende Jesus, 195. M. Philonenko, Vaterunser, 23, Anm. 11, hat darauf hingewiesen, dass es allgemein in der Forschung angenommen wird, dass die ersten zwei (Lk 11,2) bzw. drei (Mt 6,9-10) Bitten eschatologischen Charakter haben, dagegen oft die drei Wir-Bitten nur dem „alltäglichen Leben zugeordnet“ werden. Nach Meinung von M. Philonenko, Vaterunser, 77-104, sind die drei Wir-Bitten eschatologischer Natur.

<sup>6</sup> Ausführlicher dazu siehe bei M. Philonenko, Vaterunser, 77-86. Vgl. auch H. Schürmann, Lukasevangelium II, 192-196.

Brot des Lebens, das himmlische Manna ist.“<sup>1</sup> Diese Interpretation unterstützt zusätzlich das Adjektiv ἐπιούσιος, das von ἐπιέναι abgeleitet ist und auch auf das Zukunftsbrot, auf das kommende Reich und das Mahl hinweist.<sup>2</sup> Die eschatologische Perspektive ist dem Leser der lukanischen Theologie bekannt: *Das Reich Gottes ist euch nahe*. (Lk 10,9.11) oder *Das Reich Gottes ist (schon) unter euch*. (Lk 17,21), so dass der eschatologische Aspekt dieser Bitte mit der Botschaft Jesu übereinstimmt.

Die nächste, sehr persönliche Bitte ist mit einem καί an die vorangehende Bitte angeschlossen und betrifft die Vergebung der Sünden, durch die Gott beleidigt wurde. Mit einem anderen καί ist sie mit der nachfolgenden Bitte verbunden, nämlich mit der Bitte um Bewahrung vor dem Rückfall. Die beiden Bitten sind interdependent. Die zweite Bitte ist nicht nur gegenwärtig, sondern auch zukünftig orientiert. Die Vergebung wird erst im Endgericht erwartet. „Jedoch wäre die dritte Bitte um Bewahrung vor dem Fall der zweiten dann doch wohl vorgeordnet; die dritte setzt ja Beter voraus, denen die Sündenvergebung bereits zugesprochen war. Aber auch die bereits zugesprochene Vergebung bedarf immer neuer Aktualisierung, wenn „Früchte der Umkehr“ (vgl. zu Lk 3,8) ausgeblieben sind.“<sup>3</sup>

Im nachfolgenden Kontext werden zwei Episoden mit der Gebetsparänese (Lk 11,5-8; 11,9-13) redaktionell eingearbeitet, mit dem Hinweis auf das Ausdauern im Gebet und das Beten nicht nur um irdische Güter, sondern um den Heiligen Geist.<sup>4</sup>

### 3.7. Jesu Fürbitte für Petrus (Lk 22,32)

Die Notiz von der Fürbitte Jesu für Petrus befindet sich nur in der lukanischen Redaktion und unterscheidet sich von anderen Gebetstexten dadurch, dass an dieser Stelle keine einfache Gebetsnotiz im Erzählstil (wie Lk 3,21; 5,16; 6,12f; 9,18.28f; 11,1) notiert ist und auch kein „ausgeführtes Gebet in direkter Rede (wie 10,21f; 22,42; 23,34.46) vorliegt“.<sup>5</sup> Die Erwähnung des Gebets für Petrus gehört zum Dialog, der zwischen Jesus und Simon Petrus (Lk 22,31.34) stattfindet, und bildet eine „in sich geschlossene Einheit, die sich vom vorausgehenden und folgenden Kontext dadurch abhebt, dass hier nicht die Apostel angesprochen werden (V 25.35 εἶπεν αὐτοῖς 22,31-34 aus verschiedenen Quellen gibt auch

---

<sup>1</sup> M. Philonenko, Vaterunser, 81.

<sup>2</sup> Zur Bedeutung des Wortes ἐπιούσιος siehe bei Bauer-Aland, ἐπιούσιος, WNT, 601f; M. Philonenko, Vaterunser, 77-86, mit Beispielen aus der biblischen und außerbiblischen Literatur.

<sup>3</sup> H. Schürmann, Lukasevangelium II, 197.

<sup>4</sup> Ausführlicher dazu siehe in diesem Kapitel oben.

<sup>5</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 206.

der ), sondern namentlich und ausschließlich Simon Petrus.“<sup>1</sup> Auffällig ist in diesem Text, dass zwei unterschiedliche Namensformen für den ersten Apostel verwendet werden (in Lk 22,31: Simon; in Lk 22,34: Petrus). In der Forschung wird davon ausgegangen, dass Lk 22,31f zum lukanischen Sondergut gehört und Lk 22,33f auf die lukanische Redaktion des Markustextes (14,30f) zurückzuführen ist. So werden die zwei differenten Formen der Anrede erklärt.<sup>2</sup>

Der Text Lk 22,31-34 bildet zwar eine eigenständige Einheit, aber durch das Fehlen einer eigenen Einleitungsformel liegt die Vermutung nah, dass er ein Teil der Tischrede Jesu (Lk 22,21-38) ist. Die kompositionelle Kohärenz der Texte (Lk 22,24-30; 31-34; 35-38) ist voraussichtlich auf die lukanische Redaktion zurückzuführen, weil sich die Voraussage der Verleugnung des Petrus (Lk 22,33f) bei anderen Synoptikern erst auf dem Weg zum Ölberg findet. Somit befindet sich Lk 22,31-34 im Kontext der Gemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern einerseits und andererseits ist das bevorstehende Leidensschicksal thematisiert und die Erfüllung im Reich des Vaters (Lk 22,29f) angedeutet.

Mit der Anrede: Σίμων, Σίμων lenkt Lukas zu Anfang der Episode (22,31-34) die Aufmerksamkeit des Lesers auf Petrus und seine vorrangige Stellung unter den Jüngern, die dem Leser schon bekannt ist (z.B. Lk 6,14; 8,45.51; 9,20.28.33; 22,31-34; 54-62; Apg 1,15; 2,14 etc.). Jesus teilt Petrus in einem Dialog mit, dass Satan die Jünger erschüttern will, aber Jesus für ihn gebetet hat, damit sein Glaube nicht erlischt. Jesus betet für Petrus, nicht weil er besonders gefährdet war<sup>3</sup>, sondern weil ihm der Auftrag erteilt wird, die Jünger zu stärken, die durch den Satan in Versuchung geführt werden können, vom Glauben abzufallen.<sup>4</sup> Diese Prüfungssituation, auf die Simeon in Lk 2,34 hingewiesen hat, kann man nur durch das Gebet bestehen.

Das Gebet Jesu wird mit dem Verb ἐδεήθην, einem terminus technicus für das Gebet, ausgedrückt, der *Bitten zu Gott um eine Hilfestellung in einer konkreten Situation* bedeutet.<sup>5</sup> Das Wort περί präzisiert das Fürbittgebet, dessen Inhalt im Finalsatz ἵνα μὴ ἐκλίπη ἡ πίστις σου formuliert wird, wobei das Verb ἐκλείπειν (ausgehen, erlöschen) einen linearen Sinn hat und auf einen Prozess hinweist, in dem es zu Zweifeln im Glauben in schwierigen Situationen kommen kann. Jesus betet für Petrus, damit er in der Versuchungssituation beim Glauben bleibt (vgl. Lk 11,4). „Durch sein Gebet bewirkt er, dass die Treue des Petrus nicht zum Erliegen kommt, mag sie auch wankend werden (vgl. 22,32b.34). Dass Jesus gerade für

<sup>1</sup> L. Feldkämper, *Der betende Jesus*, 206.

<sup>2</sup> Vgl. dazu H. Schürmann, *Abschiedesrede*, 99-116; R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 287f; vgl. auch H. Klein, *Lukasevangelium*, 673f.

<sup>3</sup> W. Dietrich, *Petrusbild*, 130.136; J. Schmid, *Lukas*, 332.

<sup>4</sup> Vgl. W. Ott, *Gebet und Heil*, 78.

<sup>5</sup> H. Greeven, *δέομαι*, ThWNT II, 40.

Petrus betet, besagt weder, dass er es für die anderen nicht tut und diese dann in ihrer Treue scheitern, noch dass Petrus besonders gefährdet war. Jesu Gebet für Petrus - im positiven, nicht exklusiven Sinn verstanden - erklärt sich innerhalb des Kontextes aus der besonderen Aufgabe des Petrus, die Brüder zu stärken (32b).“<sup>1</sup>

Im weiteren Dialog erwähnt Jesus implizit die Verleugnung des Petrus und gibt ihm einen Auftrag: Nach der Umkehr soll er die Brüder stärken στήρισον τοὺς ἀδελφοὺς σου.<sup>2</sup> Das Verb στήριζεν und das Kompositum ἐπιστήριζεν gehören zur Nomenklatur der urchristlichen Paränese (vgl. Apg 14,22; 15,32.41; 18,23; Röm 1,11; 16,25; 1 Thess 3,2.13; 2 Thess 2,17; 3,3; Jak 5,8; 1 Petr 1,12; Apk 3,2) und bedeuten *festigen, stärken*. In der Apg 14,22 wird ähnlich wie an dieser Stelle „als Ziel des ἐπιστήριζεν/παρακαλεῖν das Ausharren (ἐμμένειν) in der πίστις (vgl. 22,32a!) angegeben, weil die Jünger durch *viele Trübsale in die Basileia eingehen müssen*. Hier wird deutlich die Versuchung ins Auge gefasst, den Weg *durch Leiden zur Verherrlichung* (Lk 24,26.46) nicht gehen zu wollen und dadurch untreu zu werden und abzufallen (vgl. Lk 8,13.15). In dieser Situation ist der Jünger auf Stärkung angewiesen.“<sup>3</sup> Somit bedeutet der Auftrag des Petrus die Stärkung der Brüder im Glauben, d.h. nicht der Apostel oder der Jünger, sondern der nachösterlichen Gemeinde, weil mit dem Wort ἀδελφοί in der Apg nie die Apostel oder die Jünger gemeint sind, sondern die Christen allgemein.

Die Reaktion des Petrus (Lk 22,33) auf die Worte Jesu wird mit einem adversativen δέ und mit dem verbum dicendi εἶπεν eingeleitet. Aber es scheint, dass es sich hier nicht um einen starken Widerspruch gegen das von Jesus Gesagte handelt, sondern eher erinnert das Petruswort an die Berufungsperikope Lk 5,8.<sup>4</sup> Nur an diesen beiden Stellen wird Jesus von Petrus als κύριε angesprochen. In beiden Texten begegnet der Doppelname von Petrus (Lk 5,8: Simon Petrus; Lk 22, 31.33: Simon Petrus). Im Kontext beider Stellen findet sich das Selbstbekenntnis des Petrus (Lk 5,8: ἄνθρωπος ἁμαρτωλός εἰμι; Lk 22,33: ἔτοιμός εἰμι), aber dort liegt auch ein wesentlicher Unterschied, in Lk 5,8 geht Petrus nämlich wegen seiner Sündhaftigkeit auf Distanz (ἔξελθε ἀπ’ ἐμοῦ), in Lk 22,33 beteuert Petrus seine Bereitschaft mit Jesus (μετὰ σοῦ) sogar in den Tod zu gehen (vgl. Apg 12,3ff), auch wenn er seiner Schwäche nachgibt und Jesus verleugnet (Lk 22,54-62), bleibt er Jesus treu.

Resümierend kann man feststellen, dass das Beten Jesu die Jüngertreue des Petrus, trotz der Verleugnung, bewirkt und zur Bereitschaft motiviert, dem Leidensweg Jesu nachzufolgen. Wie die Ankündigung der Verleugnung des Petrus und danach die

---

<sup>1</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 217.

<sup>2</sup> D.H. Stern, Kommentar I, 243.

<sup>3</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 218.

<sup>4</sup> Darauf hat auch L. Feldkämper, Der betende Jesus, 219f, hingewiesen.

Verwirklichung dieser Verleugnung beweist, ist Petrus von sich selbst aus nicht imstande, dem Leidensweg Jesu nachzufolgen. Erst das Gebet Jesu, d.h. die Verbindung mit Gott, befähigt Petrus, trotz seiner Schwäche, der Gemeinschaft mit Jesus (μετὰ σοῦ) treu zu bleiben.

In Lk 22,34 führt Lukas wieder mit dem adversativen δέ und mit dem verbum dicendi εἶπεν die Antwort Jesu auf Petrus Bereitschaft, Jesus bis in den Tod nachzufolgen, ein die Ankündigung der Verleugnung durch Petrus. „Nach der Darstellung des Lukas hebt die Verleugnung des Petrus seine Bereitschaft zur Schicksalsgemeinschaft mit Jesus bis zum Letzten nicht auf, zeigt aber, dass sie gefährdet und schwach ist. Im Zusammenhang mit der in V 31 ausgesprochenen Gefährdung aller Apostel hat V 34 die Funktion, aus dem Wissen um sein wirkliches Verhalten während der Passion die eigene Gefährdung des Petrus zu konkretisieren und zu veranschaulichen.“<sup>1</sup> Dass seine πίστις trotzdem die Probesituation durchgestanden hat, bewirkte das Fürbittgebet Jesu. „Aus der Vorhersage der Verleugnung wird so bei Lukas eine eigentliche Demonstration der Notwendigkeit des Gebetes um Standhaftigkeit angesichts des πειρασμός.“<sup>2</sup>

Der abschließende Kontext (Lk 22,35-38) von der Ankündigung der Verleugnung und der Umkehr des Petrus (Lk 22,31-34) bildet den vorausgehenden Kontext für die Perikope vom Gebet Jesu am Ölberg (Lk 22,39-46).

### 3.8. Jesu Gebet auf dem Ölberg (Lk 22,39-46)

Das Gebet Jesu unmittelbar vor seinem Leiden befindet sich bei Lukas im Unterschied zu Markus nicht in Getsemani, sondern auf dem Ölberg. Das fünfmal wiederkehrende Erwähnen des Betens (προσεύχεσθαι/προσευχή) ist in dieser Episode auffallend und weist auf die Relevanz der Gebetsthematik direkt vor dem Beginn der eigentlichen Leidensgeschichte, vor der Gefangennahme (Lk 22,47-53), hin.<sup>3</sup> Zweimal (Lk 22,40c.46b) wird vom Gebet der Jünger berichtet und dreimal (Lk 22, 41.44.45) wird das Beten Jesu betont.

Der Gebetsszene folgt die Episode vom Tischgespräch beim Abschiedsmahl (Lk 22,14-38).<sup>4</sup> Die Thematik des vorausgehenden Kontextes betrifft die Ankündigung des Verrates des Judas (Lk 22,21f) sowie die Ankündigung der Verleugnung durch Petrus (Lk 22,34). Lukas

---

<sup>1</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 220f.

<sup>2</sup> W. Ott, Gebet und Heil, 80.

<sup>3</sup> Zur Strukturanalyse siehe bei G.G. Gamba, Agonia, 161; M. Galizzi, Gesu, 137f.159; L. Feldkämper, Der betende Jesus, 228f.

<sup>4</sup> H. Schürmann, Abschiedsrede, 19ff.34, geht davon aus, dass man die Einordnung der Episoden Lk 22,21-23 und Lk 22,33-34 in das Abendmahlsgespräch auf die lukanische Redaktion zurückführen kann.

betont im Gegenteil zu Markus (Mk 14,26-28.50) nicht den Bruch der Gemeinschaft mit Jesus, sondern die Gemeinschaft mit Jesus; von der Mahlgemeinschaft (Lk 22,8) durch die Schicksalsgemeinschaft (Lk 22, 22,28.33) bis zu seiner Verherrlichung (Lk 22,30), „einer Gemeinschaft, die letztlich ermöglicht ist durch Jesu Todeshingabe (22,19.20 ὑπὲρ ὑμῶν) und seine Fürbitte (22,32 περὶ σοῦ), und die im eigenen Tun nachvollzogen werden muss.“<sup>1</sup> Somit wird in der lukanischen Redaktion die Solidarität der Anhänger Jesu mit diesem auf seinem Leidensweg bis zur Verherrlichung betont, die im Gebet und durch das Gebet auf eine besondere Weise auf den Willen Gottes hinweist.

Die Szene auf dem Ölberg wird durch die VV 22,39.40ab vorbereitet, denen die Funktion der Über- und Einleitung zugewiesen wird. Lukas berichtet von Jesus, ohne ihn namentlich zu nennen, dass ἐξελθὼν ἐπορεύθη κατὰ τὸ ἔθος εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν. Danach werden die Jünger erwähnt, die ihm nachfolgen. Im Unterschied zur markinischen Vorlage (Mk 14,26) setzt Lukas schon zu Beginn dieser Episode Jesus als Anführer der Jünger, die ihm folgen. Die Verbindung der Verben ἐξέρχεσθαι und πορεύεσθαι ist typisch lukanisch<sup>2</sup> und außer Apg 16,36 befinden sich die Stellen (Lk 4,42f; 13,31; 22,39.40; Apg 12,17; 21,5; 20,22) in einem Kontext, in dem vom Plan oder Handeln Gottes die Rede ist und das πορεύεσθαι „wenigstens andeutungsweise als dem Willen Gottes gemäß bezeichnet“ wird.<sup>3</sup> In der lukanischen Redaktion handelt es sich beim Hinausgehen Jesu zum Ölberg um eine Gewohnheit (κατὰ τὸ ἔθος), die bekannt ist (Lk 21,37f), und somit betont Lukas, dass Jesus vor seinem Leidensweg nicht wegläuft, sondern sich ihm stellt (Lk 22,21f.47f.53).

Der Ölberg als Gebetsort war Lukas aus seiner markinischen Vorlage (Mk 14,26) bekannt, aber wenn es um den Aufenthalt Jesu in Jerusalem geht, wird der Gebetsort von Lukas schematisch dargestellt: Tagsüber lehrte Jesus im Tempel; abends aber ging er zum Ölberg hinaus (Lk 19,47f; 21,37f). „Damit hat er offenbar einen Gegensatz konstruiert zwischen Ölberg und Tempel. Vielleicht wollte Lukas schon hier betonen: nicht mehr dort wird echt gebetet, wo der Tempel ist, sondern wo Jesus ist und betet, und wo mit ihm und wie er seine Jünger beten. Diese Annahme stünde im Einklang mit der späteren Ablehnung des Tempels in der Apostelgeschichte.“<sup>4</sup>

Direkt nach der Einleitung werden die Jünger aufgefordert zu beten (προσεύχεσθε), damit sie nicht in Versuchung geraten (Lk 22,40b). Zum Schluss der Episode wird die Gebetsaufforderung wiederholt (Lk 22,46). Die beiden Verse werden auf eine sehr ähnliche

---

<sup>1</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 226.

<sup>2</sup> Außer Mt 24,1 ist die Verbindung der Verben ἐξέρχεσθαι und πορεύεσθαι nur bei Lukas notiert: Lk 4,42f; 13,31; 22,39.40; Apg 12,17; 21,5; 20,22.

<sup>3</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 233.

<sup>4</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 235.

Weise formuliert; in Lk 22,40b μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν (μὴ mit Infinitiv); in Lk 22,46 ἵνα μὴ εἰσέλθῃτε εἰς πειρασμόν (ἵνα μὴ mit Konjunktiv), aber sachlich ergibt sich kein Unterschied. Bei der Formulierung εἰσέρχεσθαι εἰς πειρασμόν handelt sich um einen Semitismus, den man nicht als *in Versuchung geraten* verstehen soll, sondern vielmehr als “die Mahnung zum Gebet, *nicht in Versuchung zu fallen*“, die den Leser an die letzte Bitte des Vaterunser-Gebetes erinnern kann.<sup>1</sup> Dieses Verständnis unterstützen zusätzlich die Angaben des Kontextes (Lk 22,28.31.35f.39.42). Somit ist das Gebet in Lk 22,31f, so wie auch die Mahnung zum Gebet in Lk 22,40.46, als eine an Gott gerichtete Bitte um Bewahrung vor dem Erliegen in der Versuchung zu verstehen.

Mit καὶ αὐτός wird im Einleitungsvers (Lk 22,41) zum Gebet Jesu die Aufmerksamkeit des Lesers nur auf Jesus gelenkt, im Gegensatz zu Lk 22,39, wo die Gemeinschaft zwischen Jesus und seinen Jüngern durch die Verben πορεύεσθαι und ἀκολουθεῖν betont war. Auf die Entfernung zwischen Jesus und seinen Jüngern weist zusätzlich die Wendung ὥσεὶ λίθου βολήν hin. „Lukas habe durch diese Wendung im Zusammenhang von ἀπεσπάρσθη die Distanz zwischen Jesus und den Jüngern noch einmal betonen wollen, ohne das μικρόν des Markus (14,35 par Mt) gleich in sein Gegenteil (μικρόθεν vgl. 22,54 par Mk/Mt; 23,49 par Mk/Mt) zu kehren. Auf diese Weise hätte er die Einsamkeit und die Einzigartigkeit des Betens Jesu deutlich unterstrichen.“<sup>2</sup>

In der lukanischen Redaktion ist die Gebetshaltung Jesu anders dargestellt als bei den anderen Synoptikern. Während sich bei Mk Jesus zu Boden wirft, kniet er bei Lukas (Lk 22,41) nieder. Die knieende Gebetshaltung weist auf ein Gebet in bedrängter Situation hin.<sup>3</sup> Jesus beginnt sein Gebet (Lk 22,42) mit der Πάτερ-Anrede und spricht den Willen Gottes (εἰ βούλει) an, um auf diese Weise zu betonen, dass es ihm um die Erkenntnis des Willens Gottes geht und um das Handeln nach dem göttlichen Heilsplan. Die Wendung εἰ βούλει wird um παρένεγκε τοῦτο τὸ ποτήριον ergänzt und somit wird der Aspekt des persönlichen Leidens betont und implizit auf die Bitte im zweiten Teil des Gebets hingewiesen, nämlich auf die freiwillige Hingabe gegenüber dem Willen Gottes. „Durch das adversative πλὴν wird die Bitte Jesu (παρένεγκε) dem Wunsch μὴ τὸ θέλημά μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω stark untergeordnet. Die Bedingung εἰ βούλει hatte die Erfüllung der Bitte schon vom Willen Gottes abhängig gemacht.“<sup>4</sup>

In Lk 22,43 berichtet Lukas von der Erscheinung des Engels, die mit dem Verb ὥφθη, einem terminus technicus für die Erscheinung himmlischer Gestalten oder Zeichen,

<sup>1</sup> W. Ott, Gebet und Heil, 83. Er hat auch auf die Verwandtschaft mit dem Gebet *Vaterunser*, mit der letzten Bitte, hingewiesen. Vgl. auch M. Galizzi, Gesu, 42.

<sup>2</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 237.

<sup>3</sup> W. Dietrich, Petrusbild, 266.

<sup>4</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 240.



beschrieben wird.<sup>1</sup> Das Motiv des Engels ist nur bei Lukas notiert und lässt sich auf die lukanische Redaktion zurückführen.<sup>2</sup> Die Bedeutung des Verbs ὥφθη lässt vermuten, dass Lukas hier nicht an eine Vision dachte, sondern an ein visuell wahrnehmbares Geschehen. Der Engel vom Himmel (ἄπ' οὐρανοῦ) wird unmittelbar nach dem Gebet Jesu erwähnt, somit könnte es ein Hinweis auf das Erhören des Gebets Jesu sein. Das Ziel der Erscheinung des Engels wird mit ἐνισχύων αὐτόν formuliert und präzisiert die stärkende Funktion des Gesandten für Jesus.<sup>3</sup> Durch die kontextuellen Bezüge kann der Leser erkennen, dass so wie der Engel in Lk 2,9ff Jesus als Retter und Messias offenbart hat, so auch hier ein Engel Jesus in seiner Mission stärkt.

Lukas beschreibt weiterhin den Zustand des betenden Jesus mit der Wendung γένόμενος ἐν ἀγωνίᾳ.<sup>4</sup> Die Bedeutung von γένόμενος ἐν ἀγωνίᾳ könnte man auf verschiedene Weise wiedergeben. L. Feldkämper<sup>5</sup> geht davon aus, dass das Verb ἀγωνίζεσθαι *angestregtes Sich-Abmühen* bedeutet. Auf eine solche Bedeutung weisen die neutestamentlichen Texte (Lk 13,24; 1 Kor 9,25; Kol 1,29; 4,12; 1 Tim 4,10; 6,12; 2 Tim 4,7) hin. Außerdem hat Lukas die markinischen Motive (Mk 14,33f) wie Furcht, Angst, Trauer in seinen Text nicht übernommen. „Wenn Lukas statt des Verbs die Wendung γένόμενος ἐν ἀγωνίᾳ bringt, mag er damit andeuten wollen, dass er in Jesu Bemühen, den Leidensweg gemäß dem Willen des Vaters zu Ende zu gehen, nicht eine einmalige Handlung, sondern eine Haltung, einen Zustand gesehen hat.“<sup>6</sup>

Die Entschlossenheit Jesu, den Leidensweg gemäß dem Willen Gottes zu gehen, und das damit verbundene Bemühen ist in der lukanischen Redaktion durch das dreifache Erwähnen des Gebetes Jesu betont, dessen Intensität nicht durch den zweifachen Gang zu seinen Jüngern unterbrochen wird, wie bei Markus. Zusätzlich weisen auf die Intensität der im Gebet erfahrenen Entschlossenheit und des Bemühens Jesu die somatischen Symptome hin, die durch ἐγένετο ὁ ἰδρὼς αὐτοῦ ὥσει θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν beschrieben werden.

Lukas schließt das Gebet Jesu mit der Formulierung καὶ ἀναστὰς ἀπὸ τῆς προσευχῆς,

---

<sup>1</sup> Ausführlicher dazu siehe im Kapitel: *Interpretation*, 115ff, dieser Arbeit.

<sup>2</sup> Vgl. dazu z.B. G. Schneider, *Engel*, 113.

<sup>3</sup> Das Motiv des stärkenden Engels ist aus der Elia-Erzählung (1 Kön 19) bekannt. Es könnte sein, dass Lukas, durch die Elia-Erzählung motiviert, das Motiv des stärkenden Engels übernommen hat. Vgl. dazu L. Feldkämper, *Der betende Jesus*, 243, auch Anm. 66.68.

<sup>4</sup> Das Wort ἀγωνία ist ein Hapaxlegomenon im NT und ihm werden verschiedene Bedeutungen *Angst*, *Kampf*, *letzte Spannung der Kräfte*, *angestregtes Sich-Abmühen* zugeschrieben. Eine detaillierte Diskussion dazu siehe bei M. Galizzi, *Gesu*, 167-176.

<sup>5</sup> L. Feldkämper, *Der betende Jesus*, 244.

<sup>6</sup> L. Feldkämper, *Der betende Jesus*, 245.

die einerseits eine retrospektive und zusammenfassende Funktion hat; sie weist auf die Gebetshaltung hin: In Lk 22,41 betete Jesus kniend, in Lk 22,45 steht er auf. In den Versen Lk 22,42.44a wird auf den Gebetsinhalt und die Intensität des Gebets hingewiesen. Andererseits wird die Formulierung durch den prospektiven Aspekt gekennzeichnet. Somit wird noch einmal die Gebetsanforderung an die Jünger (Lk 22,46a), die Jesus nach seinem Gebet schlafend vorgefunden haben, betont. Im lukanischen Kontext bedeutet der Schlaf der Jünger primär nicht *Nicht-Wachen*, sondern vielmehr *Nicht-Beten*, worauf auch die vorangegangene Gebetsaufforderung (Lk 22,40) hindeutet.

An die Ölbergperikope wird die Episode von der Gefangennahme Jesu (Lk 22,47-53) angeschlossen und somit die freiwillige Bereitschaft betont, dem Leidensweg gemäß dem Willen Gottes zu folgen, der im Gebet Jesu einen besonderen Ausdruck bekommt.

### 3.9. Jesu Gebete am Kreuz (Lk 23,34.46)

Die beiden Texte (Lk 23,34.46) gehören zum lukanischen Sondergut. Die Vergebungsbitte (Lk 23,34) hat keine Parallele bei den anderen Synoptikern. Das Sterbegebet Jesu (Lk 23,46) befindet sich zwar auch bei Mk 15,34 und Mt 27,46, aber es ist inhaltlich völlig anders formuliert. Während bei Mk/Mt der Schwerpunkt auf ἐγκατέλιπες liegt, setzt Lukas den Akzent auf Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἶδασιν τί ποιοῦσιν.

Die beiden Gebetstexte befinden sich im Kontext (Lk 23,26-48) der Kreuzigung und des Sterbens Jesu, die am gleichen Ort geschehen, nämlich auf der Schädelhöhe (Lk 23,33). Die Abgrenzung der literarischen Einheit, in der die Gebete Jesu formuliert sind, ist durch die Verben des Bewegens gekennzeichnet; in Lk 23,33 ἦλθον ἐπὶ τὸν τόπον und in Lk 23,48 ὑπέστρεφον.<sup>1</sup> Thematisch handelt diese literarische Einheit einerseits von der Schicksalsgemeinschaft mit Jesus (Lk 23,26.32.33), seiner Nachfolge (Lk 23,27) und der Solidarität mit Jesus (Lk 23,41f), andererseits von den Lästerungen und Verspottungen Jesu (Lk 23,35b.36-38.39).

Den Kreuzigungsbericht<sup>2</sup> eröffnet Lukas mit dem Erwähnen, dass Jesus in der Gesellschaft von zwei Verbrechern zur Hinrichtung geführt wird. Den Übeltätern widmet Lukas ein besonderes Interesse. Im Unterschied zu Markus (Mk 15,27), der sie nur einmal erwähnt, befinden sich bei Lukas drei Notizen von ihnen (Lk 23,32.33.39-43) und zwar jedes Mal im Zusammenhang mit der Schicksalsgemeinschaft mit Jesus, wobei einer von ihnen Reue zeigt. Die Akzentsetzung auf die Übeltäter, vor allem die Darstellung des reuigen

<sup>1</sup> Darauf hat L. Feldkämper, *Der betende Jesus*, 251, hingewiesen.

<sup>2</sup> Zur Kreuzigung als Sklavenstrafe in den römischen Provinzen siehe bei R. Pesch, *Markusevangelium I/2*, 479.

Täters, könnte den Leser an das vierte Lied vom Gottesknecht (Jes 52,13-52,12) erinnern, in dem prophezeit wurde, dass der Messias unter die Verbrecher gerechnet wird (Jes 53,12) und für die Schuldigen eintritt. Die Konfrontation des reuigen Übeltäters mit dem unschuldigen Jesus führt aus lukanischer Sicht zur Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit des Mitgekreuzigten, der sich an Jesus in vertrauensvoller Bitte wendet. Jesus versichert ihm, dass er den Zutritt zu seinem Reich bekommt.

Das Fürbittgebet Jesu (Lk 23,34) leitet Lukas mit der Partikel *ὁ δὲ*, die in ihrer adversativen Bedeutung im Kontrast zum vorher Geschehenen steht, und mit der Imperfektform *ἔλεγεν* ein, die einen durativen Aspekt dieser Tätigkeit andeutet. Dadurch könnte der Leser zur Erkenntnis gelangen, dass es sich hier nicht so sehr um einen Gebetsakt handelt, sondern um eine Gebetshaltung, die darauf hinweist, dass Jesus um die Vergebung für Sünder immer wieder bat. Auf dieses Verständnis weist auch das *Vaterunser*-Gebet (Lk 11,4) hin. Somit tut Jesus das, wozu er seine Jünger aufgefordert hat, auch selbst: Er bittet um Vergebung, aber nicht für sich selbst, wie die Jünger es tun sollen (Lk 11,4), sondern für die anderen. Mit der Bitte um Vergebung für die Feinde folgt Jesus der Anweisung, die er den Jüngern in Lk 6,27 gab. Mit diesem redaktionellen Text zeigt Lukas, wie sich die Nachfolger Christi verhalten sollen. So folgt zum Beispiel Stephanus der Verhaltensweise Jesu während der Kreuzigung, indem er im Sterben für seine Steiniger betet (Apg 7,59).<sup>1</sup>

Die Vergebungsbitte beginnt Jesus wie alle anderen Gebete (Lk 10,21; 11,2; 22,42; 23,34.46) mit der Vateranrede. Durch den Inhalt des Gebets Jesu weist Lukas darauf hin, dass nur Gott allein die Sünden vergeben kann. „Diesen Sachverhalt hat Lukas vorher schon durch das *passivum theologicum* (*ἀφένονται* bzw. *ἀφίενται* in Lk 5,20.23 parr; 7,47f SLk; *ἀφεθήσεται* Lk 12,10 par Mt) und in der Frage der Gegner Jesu (5,21 par „Wer kann Sünden vergeben außer Gott allein?“) angedeutet. In der Bitte Jesu um Vergebung macht er ihn noch mehr explizit. Umgekehrt fällt von der Vergebungsbitte wiederum Licht auf die Szenen, in denen Jesus „Sünden vergibt“ (Lk 5,17-26 parr; 7,36-50 SLk): Im Namen Gottes und an Gottes Stelle spricht er hier vollmächtig die Sündenvergebung zu.“<sup>2</sup>

Die Bitte selbst wird mit dem Imperativ *ἄφες* und durch *αὐτοῖς* präzisiert. In der Auslegungsgeschichte ist umstritten, wer mit dem Pronomen *αὐτοῖς* bezeichnet wird.<sup>3</sup> Nach dem direkten Kontext könnten damit die, die Jesus kreuzigten (*ἐσταύρωσαν*), gemeint sein. Bei Markus (Mk 15,16) sind es die Soldaten. Bei Lukas scheint dagegen der Sachverhalt anders situiert zu sein, weil die Soldaten erst in Lk 23,36 - nach dem Fürbittgebet - erwähnt

---

<sup>1</sup> D.H. Stern, Kommentar I, 248.

<sup>2</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 262.

<sup>3</sup> Vgl. dazu H. Conzelmann, Mitte, 82f. Er meint, dass mit *αὐτοῖς* einerseits „die unwissenden, ausführenden Werkzeuge“ gemeint sind, andererseits „die Juden in corpore“. Vgl. dazu auch D.H. Stern, Kommentar I, 247f.

werden. In der lukanischen Darstellung können hinter den αὐτοῖς die ἀρχιερεῖς, die ἄρχοντες und der λαός (vgl. Lk 23,13) stehen, die die Kreuzigung Jesu bei Pilatus durchgesetzt haben (vgl. Lk 23,23-25).<sup>1</sup> Die Begründung für die Vergebungsbitte liegt in der Unwissenheit derer, die Jesus ans Kreuz bringen. Die Unwissenheit ihres Handelns ist mit unter Berücksichtigung des göttlichen Heilsplans zu verstehen.<sup>2</sup> Nach der lukanischen Auffassung haben sogar die Jünger bis Ostern nicht begriffen (Lk 9,45; 18,24), dass der Messias leiden musste um in seine Herrlichkeit einzugehen. Erst der auferstandene Christus erklärt ihnen, dass seine Leidensgeschichte notwendig war (Lk 24,25-27). Das Thema der Unwissenheit bezüglich der Leidensnotwendigkeit Jesu hat Lukas noch einmal in der Apostelgeschichte aufgegriffen (Apg 3,17f; 13,27), indem er betont hat, dass durch den Tod Jesu die prophetische Aussage (Apg 3,18) über παθεῖν τὸν Χριστόν erfüllt wurde (Apg 3,18 ἐπλήρωσεν; 13,29 ἐτέλεσεν). Dabei richtet er die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Notwendigkeit der Buße, um die Vergebung der Sünden zu erreichen (Apg 3,19; 13,38; vgl. auch Lk 11,4). Somit wird durch Petrus und Paulus in ihren Reden das realisiert, worum Jesus am Kreuz gebetet hat.

In der lukanischen Redaktion wird die Notiz über die Verteilung der Kleider anders situiert als bei Markus. Während Markus (Mk 15,24) die Kleiderverteilung direkt nach der Kreuzigung erwähnt, ist die Notiz bei Lukas im Anschluss an das Vergebungsgebet (Lk 23,34) gestellt und mit der Partikel δέ eingeleitet. Zwar hat die Partikel δέ doppelte Bedeutung<sup>3</sup>, aber an dieser Stelle scheint sie im lukanischen Kontext im kopulativen oder progressiven Sinn angewandt zu sein. Somit verbindet sie Lk 23,34a mit Lk 23,34b, bringt die beiden Versteile in einen logischen Zusammenhang und gibt dadurch sie eine Begründung für die Kleiderverteilung: *Sie wissen nicht, was sie tun* (Lk 23,34a). Die Verteilung der Kleider Jesu durch Soldaten ist „eine Inszenisierung unter Anspielung an Ps 22,19 und damit eine deutliche Vorstellung Jesu als des leidenden Gerechten“.<sup>4</sup> Durch die Reminiszenz an die alttestamentlichen Texte (Jes 52,12; Ps 22,19) wird dem Leser veranschaulicht, dass der durch die Sünder verursachte Tod Jesu als Verbrecher (Lk 24,7; Apg 2,23) dem schon im Alten Testament implizit erwähnten Willen Gottes entspricht. Da die Handelnden in der Unwissenheit darüber sind, bittet Jesu für sie um Vergebung.<sup>5</sup>

Direkt nach den Worten Jesu (Ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ

---

<sup>1</sup> So auch L. Feldkämper, *Der betende Jesus*, 263.

<sup>2</sup> Vgl. U. Wilckens, *Missionsreden*, 134.

<sup>3</sup> Zur adversativen und kopulativen, bzw. progressiven oder explikativen Bedeutung der Partikel δέ siehe bei Blaß-Debrunner-Rehkopf, *Grammatik*, § 447,1; M. Zerwick, *Graecitas Biblica*, 325.

<sup>4</sup> R. Pesch, *Markusevangelium II*, 480.

<sup>5</sup> Dazu vgl. D.H. Stern, *Kommentar I*, 248f.

παράδεισῳ) berichtet Lukas von dem Tod und dem ihm vorausgehenden Gebet Jesu (Lk 22,44-49). Der lukanische Bericht ist kürzer als die markinische Vorlage (Mk 15,33-39). Folgende Differenzen sind festzustellen: Lukas lässt den Schrei der Verlassenheit (Mk 15,34), die Reaktion der Dabeistehenden (Mk 15,35), die Tränkung eines Schwamm mit Essig (Mk 15,36a; vgl. dazu Lk 23,36), sowie die Bemerkung ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἡλίας (Mk 15,36b) weg. Außerdem erwähnt Lukas den zweiten Schrei Jesu beim Sterben (Mk 15,37) nicht. Er nimmt auch redaktionelle Veränderungen im markinischen Text vor und bringt die Szene mit dem Zerreißen des Tempelvorhangs schon am Anfang seines Berichtes (Lk 23,44f), während Markus sie erst nach dem lauten Schrei (Mk 15,38) platziert hat. Während der markinische Bericht mit dem Bekenntnis des Hauptmanns (Mk 15,39) beendet wird, fügt Lukas noch die Reaktion der πάντες οἱ συμπαραγεγόμενοι ὄχλοι (Lk 23,47) hinzu.

Die literarische Einheit Lk 23,44-49 beginnt Lukas mit der Schilderung der den Tod begleitenden Umstände. In Lk 23,44 wird nach der Zeitangabe *um die sechste Stunde* die Finsternis, die *bis zur neunten Stunde* dauerte, erwähnt. Somit deutet Lukas dem Leser an, dass die näheren Ereignisse des Todes Jesu während der dreistündigen Finsternis stattfanden.<sup>1</sup> Die Bedeutung der Finsternis bei Lukas scheint vom Kontext seiner Passionserzählung her erklärlich zu sein, nämlich dass Lk 23,44 durch den redaktionellen Vers Lk 22,53 zu verstehen ist<sup>2</sup>: *Tag für Tag war ich bei euch im Tempel, und ihr habt nicht gewagt, gegen mich vorzugehen. Aber das ist eure Stunde, jetzt hat die Finsternis die Macht.* Darauf weisen mehrere Indizien hin. In den beiden Texten werden ὥρα und σκότος erwähnt. Während Lk 23,44 aus der markinischen Vorlage entnommen ist, wird Lk 22,53 von Lukas selbst redigiert. Lk 22,53 „schliesst den Perikopenzusammenhang 22,39-53 ab, in dem Jesus sich im Gebet des Gehorsams dem Willen des Vaters unterworfen hat (22,42); 23,44 leitet dagegen die Perikope 23,44-48 ein, in der Jesus sich in vertrauensvollem Gebet den Händen des Vaters übergibt (23,46). In 22,53 gerät Jesus in die Hände der Menschen, der Sünder (vgl. 9,44 par Mk/Mt; 20,19 diff Mk/Mt; 22,21 diff Mk/Mt; 22,53 diff Mk/Mt; 24,7 SLk; Apg 2,23); dagegen übergibt er in 23,46 seinen Geist in die Hände des Vaters.“<sup>3</sup> Somit könnte man die dreistündige Dunkelheit bei Lukas während des Sterbens Jesu als die Manifestation der Macht der Finsternis (Lk 22,53) deuten.<sup>4</sup> Die ähnliche symbolische

---

<sup>1</sup> Ausführlicher zu den differenten Deutungsmöglichkeiten der Finsternis siehe bei R. Pesch, Markusevangelium II, 493f; vgl. auch D.H. Stern, Kommentar I, 249.

<sup>2</sup> So auch L. Feldkämper, Der betende Jesus, 270.

<sup>3</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 270.

<sup>4</sup> Manche Ausleger verweisen auf Am 8,9; Joel 3,4, in denen die Finsternis das Zeichen des Gerichtes Gottes ist. So z.B. D.H. Stern, Kommentar I, 249; H. Klein, Lukasevangelium, 714, auch Anm. 11f.

Bedeutung könnte man der lukanischen Phrase τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος zuschreiben. Es geht Lukas nicht so sehr um die Sonnenfinsternis als ein Naturereignis, sondern vielmehr um den antithetischen Vergleich, in dem die Finsternis mit der Macht des Satans (Lk 22,3 und Lk 22,53) und die Sonne bzw. das Licht mit Jesus (vgl. Lk 1,78f; vgl. auch Apg 26,18, wo Lukas σκότος und ἐξουσία τοῦ σατανᾶ parallel dargestellt hat) verglichen wird.<sup>1</sup>

An die Beschreibung der Finsternis wird die Wendung vom Zerreißen des Tempelvorhangs ἐσχίσθη δὲ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ μέσον angeschlossen. Die Passivform ἐσχίσθη weist darauf hin, dass Gott selbst bei diesem Geschehen aktiv ist, dass er der Handelnde ist. An dieser Stelle könnte man fragen, was Lukas beabsichtigte, dem Leser mit diesem Vorgang mitzuteilen. Einerseits zeigt er in den Summarien der Apg (2,46; 5,12.42) die besondere Tempeltreue der Gemeinde, wobei er „die Übernahme des heilsgeschichtlichen Erbes durch die Gemeinde“<sup>2</sup> betont; andererseits erwähnt er in Apg 6,14, dass Jesus die traditionellen *Orte zerstört und die Bräuche ändert*, um damit die Aufmerksamkeit des Lesers auf Apg 7,48 und Apg 17,24 zu richten. Dadurch informiert er den Leser, dass *Gott, der die Welt erschaffen hat und alles in ihr, er, der Herr über Himmel und Erde, nicht in Tempeln wohnt, die von Menschenhand gemacht sind* (Apg 17,24). „Im Rahmen dieses Gesamtverständnisses des Tempels bei Lukas würde das Zerreißen des Tempelvorhangs dann bedeuten, dass der alte Gottesdienst mit dem Tod Jesu überholt ist, weil der Zugang zur Gegenwart Gottes, zu Gott selbst, durch Jesu Tod frei geworden ist.“<sup>3</sup>

Im Kontext der Finsternis und des Zerreißens des Tempelvorhangs leitet Lukas mit dem Ausdruck καὶ φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν das letzte Gebet Jesu ein. Im Unterschied zur markinischen Vorlage berichtet Lukas nicht von einem zweifachen Gebet Jesu (Mk 15,34.37), sondern von einem einzigen (Lk 23,46). Das Gebet Jesu wird mit der typischen Gebetsanrede πάτερ begonnen, dem die leicht veränderten Worte εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμα μου aus dem Ps 31,6 folgen. Die Voranstellung der πάτερ-Anrede vor die Wörter des Psalms weist auf „die tiefste Verbundenheit des sterbenden Christus zum Vater“ hin.<sup>4</sup>

Mit der Wendung εἰς χεῖράς σου nimmt Lukas einerseits Bezug auf das heilende Wirken Gottes (vgl. Lk 1,66; Apg 4,28.30; 7,50; 11,21; 13,11)<sup>5</sup>, andererseits deutet er dem Leser das Ausüben der menschlichen Gewalt (vgl. Lk 1,71.74; Apg 2,23; 12,11; 21,11). An fünf Stellen (vgl. Lk 9,44; 20,19; 22,21; 22,53; 24,7) informiert Lukas den Leser explizit

<sup>1</sup> Ausführlicher zum Text Lk 1,78f, wo der Messias mit dem Licht verglichen wird, siehe bei H. Schürmann, Lukasevangelium I, 91-93; H. Klein, Lukasevangelium, 713f.

<sup>2</sup> H. Conzelmann, Mitte, 137.

<sup>3</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 273. Vgl. dazu auch D.H. Stern, Kommentar I, 154.

<sup>4</sup> G. Schneider, Verleugnung, 186.

<sup>5</sup> E. Lohse, χεῖρ, ThWNT IX, 420.

über die Hände der Feinde Jesu, d.h. über „das gewaltsame Tun der Menschen an Jesus“, „aber gleichzeitig ist in hintergründigem Kontrast die Hand Gottes, d.h. sein Plan und Wille, in all diesen Texten mitgemeint (9,44 und 24,7 μέλλει/δεῖ; 20,19 und 22,53 ὥρα; 22,21 κατὰ τὸ ὀρισμένον). Das wird schliesslich in Apg 4,28 ausdrücklich ausgesprochen: ποιῆσαι ὅσα ἡ χεὶρ σου καὶ ἡβουλὴ σου προώρισεν γενέσθαι. So kommt überall die doppelte Dimension der Passion Jesu zur Sprache: die historisch-menschliche und die heilsgeschichtlich-göttliche.“<sup>1</sup> Die doppelte Dimension der Passion Jesu ist auch im Gebet Jesu am Kreuz zu erkennen, indem das menschliche Tun und die freiwillige Hingabe Jesu gemäß dem Willen Gottes geschieht (Apg 4,28; Lk 22,53). Das freiwillige Handeln Jesu endet mit dem Anvertrauen Jesu in die Hände Gottes (εἰς χεῖράς σου) und bedeutet die im Benedictus (Lk 1,71.74) angekündigte Befreiung aus den Händen der Feinde und die Vollendung des *im heiligen Bund* den Vätern gegebenen Versprechens des Heils, das Simeon in Jesus erkannt hat (Lk 2,25.30ff).

Den Ausdruck εἰς χεῖράς σου ergänzt Lukas mit dem Verb παρατίθεμαι, das *übergeben, anvertrauen, anheimgeben* bedeutet.<sup>2</sup> In dieser Bedeutung hat Lukas dieses Verb noch zweimal in der Apg 14,23; 20,32 angewendet, als er vom Abschied des Paulus berichtet und dabei erwähnt, dass Paulus „die Gemeinden bzw. Ältesten der bleibenden Treue Gottes“ anvertraut.<sup>3</sup> In Lk 23,46 weist die aktive Form des Verbs παρατίθεμαι auf das aktive und somit freiwillige Tun Jesu hin und steht im Kontrast zum in passiver Form formulierten Ausdruck in Lk 9,44 παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων. Dadurch betont Lukas im letzten Gebet Jesu noch einmal, dass das heilende Wirken Jesu gemäß dem Willen Gottes geschieht (Lk 22,42).

Nach dem Verb παρατίθεμαι folgt in der lukanischen Redaktion die Wendung τὸ πνεῦμά μου. Das Wort πνεῦμά hat einerseits eine anthropologische Bedeutung und weist auf den „den Tod überlebenden Teil des Menschen“<sup>4</sup> (Lk 8,55; Apg 7,59) hin, andererseits veranlassen die lukanischen Texte (Lk 1,47.89; Apg 17,16) zur Annahme, dass hinter diesem Begriff „die dem Menschen...verliehene Gotteskraft“<sup>5</sup> gemeint ist. „Der Geist wäre dann hier nicht nur der „Träger des Lebens“, sondern (auch) der Träger seiner Sendung, für die Gott Jesus mit dem Geist gesalbt und ausgerüstet hat (Lk 3,22; 4,18f).“<sup>6</sup> Somit werden die Ansage des Engels in Lk 1,32f.35 und die des Simeon (Lk 2,25f.29-32) und der Hanna (Lk 2,38) im

<sup>1</sup> L. Feldkämper, *Der betende Jesus*, 278.

<sup>2</sup> Bauer-Aland, *παρατίθημι*, WNT, 1258f.

<sup>3</sup> C. Maurer, *τίθημι*, ThWNT VIII, 164.

<sup>4</sup> E. Schweitzer, *πνεῦμα*, ThWNT VI, 413.

<sup>5</sup> E. Schweitzer, *πνεῦμα*, ThWNT VI, 412.

<sup>6</sup> L. Feldkämper, *Der betende Jesus*, 279, auch Anm. 104. Vgl. auch U. Busse, „Evangelium“, 170; ders., *Nazareth-Manifest*, 17.

letzten Gebet Jesu erfüllt.

Das Sterben Jesu wird in der lukanischen Redaktion unmittelbar mit dem letzten Gebet Jesu verbunden. Literarisch redigiert Lukas den Text so, dass εἶπεν wieder in εἰπών zu erkennen ist und das Wort πνεῦμα eine Parallele zum ἐξέπνευσεν bildet. Den Sterbevorgang selbst formuliert Lukas mit dem von Markus (Mk 15,37) übernommenen euphemistischen Wort ἐξέπνευσεν.<sup>1</sup>

Im Anschluss an den Tod Jesu berichtet Lukas von einer doppelten Reaktion auf dieses Ereignis, der Reaktion seitens des Hauptmanns (Lk 23,47) und der seitens der Menschen, die dabei waren (συμπαράγονόμενοι ὄχλοι - Lk 23,48). „Vom Inhalt her kann man die in den beiden Versen geschilderten Reaktionen als komplementäre Parallelen ansehen. In den beiden Fällen handelt es sich um Gebete: Der Hauptmann preist Gott (diff Mk/Mt) und legt im Lobpreis ein Bekenntnis über Jesus ab; die Scharen (ὄχλοι) kehren um, indem sie sich an die Brust schlagen“ (vgl. Lk 18,13).<sup>2</sup>

Somit ist in der lukanischen Redaktion auch das Motiv des Gotteslobes vorhanden, ein leitendes Motiv, das bei der Geburt Jesu sehr stark betont wurde (Lk 2,11.13ff), mit dem soteriologischen Aspekt: *Heute ist euch in der Stadt Davids der Retter (σωτήρ) geboren*, der Retter, an dessen heilendes Wirken sich das Gotteslob anschließt (Lk 5,25f; 7,16; 13,13; 17,15.18; 18,43; 19,37) und der während seines Todes als Messias erkannt wird. Dieses Erkenntnis wird von Lukas mit dem Motiv des Gotteslobes stark hervorgehoben. Somit steht bei Lukas die heilende Tätigkeit Jesu und das Gotteslob im soteriologischen Zusammenhang.

#### 4. Der Zusammenhang der Vorgeschichte und der Gebetstexte mit der Verklärungsepisode (Lk 9,28f)

Die in der Vorgeschichte formulierte Thematik wird bekanntlich im Fortlauf des Evangeliums aufgegriffen. Der Leser erfährt sukzessiv die Lösungen, wobei das Gebetsmotiv (Lk 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28f; 10,21f; 11,1; 22,32; 22,41-45; 23,34.46) die theologisch relevanten aufeinander folgenden Episoden verbindet. So platziert Lukas die Verklärungsepisode an der entscheidenden Stelle in der Komposition des Evangeliums, als Jesus sein Wirken in Galiläa beendete und sich entschieden hat, nach Jerusalem zu gehen (Lk 9,51).

In der Verklärungsgeschichte wird also nicht nur die Fortführung und die Präzisierung

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu H. Klein, Lukasevangelium, 714.

<sup>2</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 280f, auch Anm. 106.



der in der Vorgeschichte angesprochenen Thematik erkennbar, sondern es wird auch ein deutlicher Gedankenfortschritt der Thematik sichtbar, die durch die vorher stehenden Gebetstexte (Lk 3,21; 5,16; 6,12) markiert ist. Aber auch die nachfolgenden Gebetstexte (Lk 10,21f; 11,1; 22,32; 22,41-45; 23,34.46) stehen in enger Beziehung zur Verklärungsepisode, indem sie den in Lk 9,31 erwähnten ἔξοδος-Auftrag Jesu und seine Gottessohnschaft thematisch weiterentwickeln. Somit ist die Verklärungspärikope einerseits ein Bindeglied zwischen dem vorher Berichteten und den nachfolgenden Erzählungen, die durch das Gebetsmotiv gekennzeichnet und verbunden sind. Andererseits wird die futurisch formulierte Ansage des Engels (Lk 1,32.35) aus der Perspektive der Verklärungsepisode verständlicher (Lk 9,31.35) und die Aufgabe des Messias (Lk 2,25f.30ff.34.38) durch das ἔξοδος-Motiv (Lk 9,31) präzisiert. In diesem Sinn bildet die Verklärungsgeschichte einen Höhepunkt, weil das vorher Berichtete seine Erfüllung oder seine Weiterentwicklung bekommt und die danach folgenden Gebetstexte Bezug auf die Gottessohnschaft und die ἔξοδος-Thematik und somit auf den Auftrag Jesu nehmen. W. Radl drückt es auf folgende Weise treffend in seinem neuen Kommentar aus: „Die meisten Texteinheiten des Lukasevangeliums stehen nicht isoliert in ihrer Umgebung, sondern haben Bezugspunkte in anderen Pärikopen. Das trifft besonders auf die Erzählung von Jesu Verklärung zu. Sie ist gewissermaßen ein Evangelium im Kleinen. Mehr als sonst gibt es hier Beziehungen nach rückwärts und vorwärts, laufen Linien aus verschiedenen Richtungen zusammen und treffen sich Motive aus anderen Pärikopen, ganz zu schweigen von den Parallelen in Alten Testament.“<sup>1</sup>

Die in der Vorgeschichte dem Volk Israel versprochene Rettung (Lk 1,69; 2,25f.29-32.38) will Gott nun bewerkstelligen, indem er an den Bund mit Abraham gedacht hat (Lk 1,55.73). Die Prophetenverheißungen, die er den Vätern gegeben hat, erfüllt er (Lk 1,55.70), indem er ihnen einen Retter schickt (Lk 1,32f.), seinen Sohn Jesus (Lk 1,35).<sup>2</sup> Im Gebets- und Tempelkontext wird Jesus durch Simeon (Lk 2,25ff) und Hanna (Lk 2,36ff) als erwählter Messias erkannt, die dadurch auf die Erfüllung der endzeitlichen heilgeschichtlichen Rettung hindeuten.<sup>3</sup> Das eschatologische Heil wird durch den Begriff φῶς (Lk 2,32) beschrieben, der im Zusammenhang mit der Herrlichkeit (δόξα) Gottes (Lk 2,32) steht. Die beiden Motive deuten auf die Erfüllung der messianischen Prophezeiungen hin. Durch das δόξα-Motiv werden die Anwesenheit und die Aktivität Gottes betont, die das Anbrechen des Heils und der eschatologischen Zeiten zusätzlich dem Leser ins Bewusstsein rückt. Somit lässt die δόξα durch die Intertextualität den Leser an die Herrlichkeit Gottes denken, „die sich früher im Gesicht Moses jetzt in Israel widerspiegelt“.<sup>4</sup> Das δόξα-Motiv wird wieder in der

---

<sup>1</sup> W. Radl, Lukas I, 636.

<sup>2</sup> Vgl. T. Kaut, Befreier und befreites Volk, 212. 317f.

<sup>3</sup> Vgl. W. Stegemann, Jesus als Messias, 21-40.

<sup>4</sup> F. Bovon, Lukas I, 145.

Verklärungsepisode von Lukas aufgenommen (Lk 9,32) und weist auf die göttliche Identität Jesu hin, die durch die Stimme aus der Wolke (Lk 9,35) bestätigt wird. Zusätzlich wird in der Verklärungsgeschichte auf den Auftrag (ἔξοδος) Jesu hingewiesen, der durch die Prophetin Hanna (Lk 2,38) angekündigt wird (λύτρωσις), wobei λύτρωσις heilsgeschichtlich (Exodustradition) die eschatologische Befreiung bezeichnet.<sup>1</sup>

Somit steht hinter dem Kommen des Messias und seiner Mission die Aktivität Gottes. Durch sein Handeln werden die sozialen und politischen Verhältnisse verändert (Lk 1,52f). Gottes Überlegenheit über Reich und Arm sowie seine Entscheidung zugunsten der Kleinen (vgl. Lk 10,21) gehören zum eschatologischen Programm. Somit wird dem Magnificat eine eschatologische Funktion zugeschrieben, denn „für Lukas besingen die VV 51-55 also auch die im Glauben erhoffte endzeitliche Erfüllung.“<sup>2</sup> Die Befreiung, die im Magnificat angekündigt wird, betrifft die einzelnen Individuen sowie die Völker. Diese Befreiung wird nochmals von Lukas im Benedictus aufgegriffen (Lk 1,69) und weist auf λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ (Lk 1,68) hin. Das Benedictus hat eine alttestamentliche Nuance und „erinnert an die Exodus-Tradition“.<sup>3</sup> Somit kündigen sowohl das Magnificat als auch das Benedictus die Erfüllung des Heils und des prophetischen Wortes an (Lk 1,55). Dabei denkt Lukas „an die soteriologische Wirkung des Lebens Jesu und ihre endgültige, universale Bedeutung“<sup>4</sup>, die er in Lk 9,31 mit dem ἔξοδος-Motiv thematisiert und in Lk 9,35 präzisiert, indem er betont, dass Jesus auserwählt wurde, um den göttlichen Auftrag zu erfüllen.

Auf die Fortführung der Messias-Thematik und dadurch auf den Erkenntnisprozess Jesu als Messias gibt Lukas dem Leser explizit Hinweise durch die Gebetsnotizen in Lk 3,21f und in Lk 9,28f. Die beiden Episoden weisen viele Parallelen auf, wodurch der Leser sie nicht nur in einen inneren Zusammenhang bringen kann, sondern ihm auch die Kontinuität der in der Vorgeschichte geschilderten messianischen Thematik mit der durch das Gebetsmotiv markierten Stellen (Lk 3,21f und Lk 9,28ff) ersichtlich wird. Durch die intertextuelle Interdependenz sieht der Leser, dass der Bericht von der Taufe Jesu (Lk 3,21f) und der Verklärungstext (Lk 9,28ff) nicht nur durch das Gebetsmotiv und das seltene Wort εἶδος<sup>5</sup>, das bei Lukas nur an diesen beiden Stellen auftritt, verbunden sind, sondern auch durch das Motiv der Stimme, die ἐξ οὐρανοῦ (Lk 3,22) bzw. ἐκ τῆς νεφέλης (Lk 9,35) Jesus als Gottes Sohn proklamiert.<sup>6</sup> Während der Taufe wird Jesus in aller Öffentlichkeit von Gott als

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Hebr 9,12.

<sup>2</sup> F. Bovon, Lukas I, 92.

<sup>3</sup> F. Bovon, Lukas I, 104.

<sup>4</sup> F. Bovon, Lukas I, 107.

<sup>5</sup> Mehr dazu siehe im Kapitel: *Interpretation von Lk 9, 28-36, 115ff*, dieser Arbeit.

<sup>6</sup> Mehr zu den Parallelen und den Differenzen zwischen diesen beiden Texten siehe im Kapitel: *Interpretation von Lk 9, 28-36, 115ff*, dieser Arbeit.

der geliebte Sohn (ὁ ἀγαπητός) bezeichnet und sichtbar mit seinem Geist ausgerüstet, „der in Gestalt einer Taube auf Jesus herabkommt“.<sup>1</sup> Dass der dem Autor die eschatologische Bedeutung des Geistes im damaligen Judentum bekannt war, weist der Zusatz ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις zum Zitat aus Joel 3,1-5 in Apg 2,17 hin. Somit wird dem Handeln Gottes während der Taufe Jesu gleichzeitig eine heilsgeschichtliche und eschatologische Funktion zugeschrieben. Der Inhalt der Himmelsstimme bedeutet, dass die heilsgeschichtliche Erfüllung, die in der Vorgeschichte beschrieben wird, mit der konkreten Person, mit Jesus, verbunden ist. „Alles, was Lukas bis jetzt über Jesus geschrieben hat, dient dazu, ihn als Gottessohn auszuweisen. Darum erfahren die Leser nichts völlig Neues gegenüber 1,31-32. Neu ist nur, dass Jesus jetzt da ist, den Geist bekommen hat und selbst (σύ) die Stimme hört. Lukas versteht die göttlichen Worte also nicht im Sinne einer Adoption, sondern als Enthüllung einer Wahrheit, eines Geheimnisses.“<sup>2</sup> Also wird Jesus während der Taufe von Gott zum Messias für Israel proklamiert.

In der Verklärungsgeschichte wird der Akzent noch deutlicher auf den göttlichen Auftrag Jesu gesetzt, deshalb wird auf ihn als auf den auserwählten (ὁ ἐκλελεγμένος) Sohn in der Anwesenheit der auserwählten Jünger hingewiesen. Dabei wird auch auf die ekklesiologische Orientierung verwiesen, indem den Jüngern in der Imperativ-Form ausdrücklich befohlen wird, auf Jesus zu hören (Lk 9,35). Somit ist ein Fortschritt im Erkenntnisprozess Jesu als Messias erkennbar; der geliebte Sohn (Lk 3,21f) wird auserwählt (Lk 9,35), um seine göttliche Mission (Lk 9,31: ἔξοδος) zu erfüllen, deshalb gilt αὐτοῦ ἀκούετε (Lk 9,35).

Die nächste durch das Gebetsmotiv markierte Stelle (Lk 5,16), die sich im Kontext der Heilungen (Lk 5,12-26) befindet, gibt dem Leser Hinweise auf die Identität Jesu und seinen Auftrag, der im Gebet aktualisiert wird. Jesus bittet Gott, seinen Vater, dass er gemäß dessen Willen handle (vgl. Lk 22,42). Die Antwort Gottes auf das Gebet Jesu ist die dem Sohn erteilte Macht zum Heilen und zur Sündenvergebung. Deshalb ist Jesus als Messias in der Welt durch seine heilende Tätigkeit und zugleich durch die Macht zum Vergeben der Sünden erkennbar, die bekanntlich Attribut Gottes ist. Somit zeigt Lukas, dass Jesus, der der Sohn Gottes ist, in dessen Auftrag handelt (vgl. Lk 2,49). Dieser Punkt wird in Lk 9,31 noch einmal thematisiert, indem Lukas durch Mose und Elia den Auftrag Jesu (ἔξοδος ἐν Ἱερουσαλήμ) dem Leser ins Bewusstsein rufen lässt. Dadurch erkennt dieser zudem, dass sich im Handeln Jesu die Kraft Gottes äußert. Aber die Heilungstätigkeit Jesu und seine Sündenvergebung rufen die Kritik der Pharisäer und Schriftgelehrten hervor und veranlassen die Frage nach der Identität Jesu (Lk 5,21), die durch Jesus beantwortet wird, indem er auf

---

<sup>1</sup> U. Busse, Nazareth-Manifest, 15.

<sup>2</sup> F. Bovon, Lukas I, 181, auch Anm. 73.

die Vollmacht zur Sündenvergebung hinweist (Lk 5,24). Die Frage nach der Identität Jesu steht einerseits im Kontrast zu der Frage des bußbereiten Volkes τί ποιήσωμεν (Lk 3,10.12.14 SLk), andererseits wird hier die Todesthematik wieder in das Bewusstsein gerufen, nachdem sie schon mehrmals erwähnt wurde (Lk 2,34 SLk; 4,13 Q/red; 4,28f SLk). Somit bildet das Todesschicksal Jesu, das schon vorher angesprochen wurde, in Lk 6,11 den Anfang der Überlegungen, die gemäß dem Willen Gottes im Endeffekt zum heilsgeschichtlich notwendigen Tod Jesu führen. „Vers 6,11 wird von Lukas nämlich in 19,48; 20,19; 22,1-6; 23,34; Apg 4,28 wieder aufgenommen und weitergeführt.“<sup>1</sup> Aber dadurch wird das Heilswirken Jesu nicht zum Scheitern verurteilt, sondern durch seine Apostel (Lk 6,12ff) fortgeführt.

An dieser Stelle (Lk 6,12-16), die wieder durch das Gebetsmotiv markiert ist, verlagert Lukas sein Interesse von der Person Jesu und seiner Einsetzung zur heilsgeschichtlichen Tätigkeit auf die Jünger, die sein Werk weiterführen werden. Da bekanntlich Jesus immer wieder an den heilsgeschichtlich bedeutenden Momenten betet, weist die Wahl der Zwölf auf eine heilsgeschichtliche und ekklesiologische Relevanz hin. In der lukanischen Ekklesiologie geht es darum, dass es keine Gemeinde ohne Leiter geben wird. Deshalb beruft Jesus aus der Gemeinde seine Apostel. Die Bedeutung der Berufung wird durch die Bemerkung, dass Jesus die ganze Nacht betete, zusätzlich hervorgehoben. Jesus entschließt sich nach einem intensiven Gespräch mit seinem Vater, aus seinen Jüngern die zwölf auszuwählen, die er ἀποστόλοι (Lk 6,13) nennt. „Wichtig ist Lukas weniger ihre Einsetzung als ihre Präsenz bei Jesus im Blick auf ihre zukünftige Zeugenschaft (Apg 1,22-23). Sie werden kurz vor Jesu Tod, während seiner Passion und nach Ostern erprobt und für ihren Dienst ausgerüstet. Sie werden vorher schon eine erste Mission durchführen (Lk 9,1-6), werden aber erst nach Pfingsten und dem Empfang des heiligen Geistes im vollen Sinn Apostel.“<sup>2</sup>

Aus der heilsgeschichtlichen Perspektive sind sie die ersten Zeugen der Auferstehung und retrospektiv des Lebens und des Todes Jesu. Deshalb werden manche von ihnen (Petrus, Johannes und Jakobus) intensiver als andere in das Leben Jesu und seine Mission einbezogen (Lk 5,10f; 6,14; 8,51.55; 9,28ff), damit sie später die Lebensgeschichte Jesu und seine heilsgeschichtliche Tätigkeit bezeugen können. Da die Verklärungsgeschichte eine heilsgeschichtliche Relevanz hat, indem sie erneut auf die Identität Jesu und seine Mission und somit auf sein Leid, seinen Tod, seine Auferstehung, seine Himmelfahrt und sein Wiederkommen hindeutet, werden die drei auserwählten Jünger (Petrus, Johannes und Jakobus) Zeugen dieses besonderen Ereignisses.

Die Jüngerthematik sowie die Frage nach der Identität Jesu und seinem Auftrag werden

---

<sup>1</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 90.

<sup>2</sup> F. Bovon, Lukas I, 282, auch Anm. 23.

wieder mit einem durch die Gebetsnotiz markierten Text (Lk 9,18-22) und dessen Kontext (Lk 9,7-17.19-27) aufgenommen und korrespondieren mit der Frage des Herodes nach der Identität Jesu: Wer ist wirklich dieser Mann? (Lk 9,9b). Die Machtdemonstration „thematisiert zu Beginn der Erzähleinheit Lk 8,22-9,17 das redaktionell intendierte Erkenntnisproblem der Jünger, das mit dem des Volkes und des Herodes in Lk 9,7-9 (speziell V 9b diff Mk 6,16) konkurriert und nach der Speisung der Fünftausend deren starre Meinung mit dem Wissen überbietet, Jesus ist der Christus Gottes.“<sup>1</sup> Die Episode von der Speisung der Fünftausend gibt einen christologischen Erkenntnisprozess wieder, der erkennen lässt, dass Jesus der von Gott gesandte Messias ist, mit dem Auftrag die βασιλεία τοῦ θεοῦ (Lk 9,11) zu verkünden, die durch seine Wundertaten realisiert wird.

Im Anschluss an die Gebetsnotiz (Lk 9,18a) wird eine neue Thematik behandelt, die zudem im Kontrast zur ersten steht, nämlich die Thematik von Jesu Leidensschicksal und von den Nachfolge-Bedingungen für alle, die Jesu Jünger sein möchten (vgl. Lk 9,23: ὁπίσω μου ἔρχεσθαι). „Diese Bereitschaft zur Leidensgemeinschaft ist sogar das Kriterium für die Jüngerschaft als solche (vgl. Lk 14,27 par Mt 10,38) und die Bedingung für den Eintritt mit Jesus in die Basileia (vgl. Lk 24,26.46 mit Apg 14,22), für die Erlangung des Heils.“<sup>2</sup> Die beiden Teile sind durch die Fragen nach der Identität Jesu verbunden. Die erste, von Herodes gestellte Frage (Lk 9,9) wird beantwortet, indem durch den Kontext auf Jesus hingewiesen wird als auf den, dessen Wirken sich mit Gottes Vollmacht realisiert und durch seine Apostel weitergeführt wird. Die zweite, von Jesus gestellte Frage wird von Petrus beantwortet und bezeichnet Jesus als den Gesalbten Gottes, der nach dem Heilsplan Gottes leiden, sterben und von den Toten auferstehen soll (δεῖ), um in seine Herrlichkeit einzugehen.

Diese Thematik findet ihre Fortsetzung in der Verklärungsepisode, die mit der doppelten Erwähnung des Gebets beginnt. Sie ist direkt an die Logien von der Kreuzesnachfolge (Lk 9,23-27, vgl. par.) angeschlossen.<sup>3</sup> Somit bildet der die Gebetsnotiz in Lk 9,18 abschließende Kontext den vorausgehenden Kontext für die Verklärungsgeschichte. So sind die zwei Ereignisse (Messiasbekenntnis des Petrus und die Verklärungsepisode) nicht nur durch die Gebetsnotiz enger verbunden, sondern auch durch den gemeinsamen Kontext. Das betonte hervorgehende zweifache Erwähnen des Gebets an dieser wichtigen Stelle innerhalb der Struktur des Gesamttextes veranlasst erneut die Frage nach dem Gebetsinhalt.

In der Verklärungsgeschichte finden die Fragen nach der Identität Jesu (Lk 9,9.18, vgl. Lk 9,35) und die heilsgeschichtlich relevante Todesthematik (Lk 9,22), die durch Mose und Elija (Lk 9,30f) dem Leser zu erkennen gegeben wird, ihre Progression. Durch Mose und

---

<sup>1</sup> U. Busse, Wunder, 203.

<sup>2</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 222.

<sup>3</sup> Ausführlicher dazu siehe bei C. Pacewicz, Bedeutung des Kontextes, 237f.251f.

Elija wird die Aufmerksamkeit des Lesers wieder auf die Prophetenverheißungen (Lk 1,70) gelenkt und somit auf den Messias als Retter (Lk 2,11.25.30.38). Der Messias als Retter soll sowohl eine soziale Befreiung bringen als auch eine heilsgeschichtlich-eschatologische, indem er Menschen in der Notlage hilft (Lk 4,18), aus der Gewalt der Dämonen befreit (Lk 4,1-13; 10,17ff; 11,14-23, Apg 19,11-20) und die endgültige Aufrichtung der βασιλεία τοῦ θεοῦ realisiert.<sup>1</sup> Aber diese Aufgabe ist dem Parusie-Christus vorbehalten, wie dies in Lk 9,31 durch das ἔξοδος-Motiv angedeutet wird. Dabei wird auch der Blick des Lesers auf die messianische Mission Jesu mit ihrer universalen Dimension (Lk 2,31f, vgl. Lk 9,31) gerichtet. Es handelt sich um ein heilsgeschichtliches, endzeitliches Heil, das weit über den Rahmen Israels (Lk 2,30ff) hinausgreift und das in der Verklärungsgeschichte auf eine besondere Weise durch ἔξοδος (Lk 9,31) betont wird. Die Prophetin Hanna erkannte in Jesus den Messias (Lk 2,36ff, vgl. Lk 9,35), der die Hoffnung Jerusalems auf die Erlösung (λύτρωσις - Lk 2,38) ist. Dieser Aspekt wird in der Verklärungsepisode noch einmal thematisiert, in der Jerusalem (9,31) in Verbindung mit dem Exodusmotiv erneut mit dem Schicksal Jesu korreliert wird.<sup>2</sup>

Dadurch schafft Lukas eine Korrespondenz mit der bereits in der Vorgeschichte angesprochenen Thematik, mit den durch das Gebetsmotiv markierten Texten und der Verklärungsepisode, in denen diese Thematik ihre sukzessive Entwicklung erfährt, um auf diese Weise auf die heilsgeschichtliche und universelle Dimension des Auftrags Jesu hinzuweisen.

Somit liegt die Vermutung nah, dass Jesus hier in einem so wesentlichen Moment in seinem Leben seinen Vater darum bittet, dass dieser seinen Missionsauftrag (Lk 9,31) offenlegt und so seine Identität (Lk 9,35) den Jüngern, die sein Werk weiterführen sollen, bestätigt. Er bittet nicht für sich selbst, sondern er möchte den Willen Gottes erkennen und ihm entsprechend handeln (Lk 22,42). Zugleich bittet er für seine Jünger. Dies entspricht der jüdischen Tradition, „wo am deutlichsten wird, dass Beten *die Identifikation des Beters mit dem Volk Israel* darstellt“<sup>3</sup> (vgl. Lk 1,10.13). Gott reagiert auf sein Gebet, indem er während der Verklärung die himmlischen Boten (Mose und Elija) sendet und durch die Himmelsstimme (Lk 9,35) Jesus erneut als seinen *ausgewählten Sohn* proklamiert.

Die durch das ἔξοδος-Motiv und die himmlische Proklamation (Lk 9,35) präzierte Thematik findet ihre Fortführung und Erweiterung im so genannten Jubelruf Jesu (Lk 10,21f). Im Lobgebet (Lk 10,21f) wird die kosmologische und die soteriologische Dimension durch die Anrede κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς (vgl. Apg 4,24; 14,15; 17,24) präsent.

---

<sup>1</sup> Ausführlicher dazu siehe im Kapitel: *Das Exodusmotiv*, 234ff, dieser Arbeit.

<sup>2</sup> Vgl. U. Busse, *Dechiffrierung*, 427.

<sup>3</sup> T. Willi, *Christliches Beten*, 16, auch Anm. 22, mit Verweis auf A.J. Heschel, *Der Mensch fragt nach Gott*, 36.

Der Grund für den Jubelruf Jesu ist der Dank, dass Gott gemäß dem eigenen Willen sich denen offenbart, denen er will, also nicht *Weisen* und *Klugen*, sondern den *Unmündigen* (vgl. Lk 1,47f.51ff). Der Offenbarungsinhalt in Lk 10,21 greift mit Demonstrativa ταῦτα-αὐτά<sup>1</sup> auf den vorherigen Kontext zurück, in dem von eschatologischen Heilsereignissen berichtet wird, nämlich „vom Satansturz (V 18), der sich in der Dämonenaustreibung manifestiert (V 17), zu der die Boten als Freunde Gottes (V 20) durch Jesus ermächtigt sind (V 19).“<sup>2</sup> Auch der nachfolgende Satz (Lk 10,22) trägt zum Inhaltsverständnis der Offenbarung bei. In Lk 10,22 wird Jesus als Offenbarungsvermittler präzisiert. Somit geben die Demonstrativa ταῦτα-αὐτά Einsicht in die eschatologischen Ereignisse und in die Erkenntnis der Funktion Jesu als Vermittler des Willen Gottes. Dabei betont Lukas in der Relation Vater-Sohn „mit seiner griechischen Wahrnehmungsart das individuelle Erkennen (die Identität: „wer der Sohn ist“, „wer der Vater ist“). Während die Tradition den beziehungshaften Charakter des Erkennens aufdeckt, achtet die lukanische Redaktion auf die Identität der Person.“<sup>3</sup> Dadurch schafft Lukas die Korrelation von Lk 10,21f mit der Taufe (Lk 3,22) und der Verklärungsepisode (Lk 9,35). Die Enthüllung Gottes erfüllt die Hoffnung des ganzen Volkes Israel, das durch Propheten und Könige (vgl. Lk 10,24) repräsentiert wird, nämlich den Einbruch der eschatologischen Zeiten, in dem sich Gott selbst den privilegierten Gruppen der *Kleinen* offenbart (Lk 10,21).

Lukas schenkt eine besondere Aufmerksamkeit der Thematik vom *Erniedrigen* und *Erhöhen* als Gottes eschatologischem Heilshandeln am Menschen, das dem menschlichen Verständnis paradox erscheint. Davon berichtet er dem Leser schon in der Vorgeschichte (Lk 1,48.52f) und er greift auf das Thema noch zweimal in den Texten zurück, die aus seinem Sondergut stammen (Lk 14,7-11; 18,9-14 - diese Parabel ist dem Leser auch aus dem Zusammenhang mit der Gebetsthematik bekannt).

Die im Jubelruf Jesu (Lk 10,21f) geschilderte Beziehung zwischen Gott und Jesus wird noch deutlicher in Lk 11,1-4 präsent. Die direkte πάτερ-Anrede (Lk 11,2) ist in lukanischer Darstellung nicht nur typisch für das Gebet Jesu (Lk 10,21; 22,42; 23,34.46), sondern weist auf die enge und besondere Vater-Sohn-Relation zwischen Gott und Jesus hin. Auf die Besonderheit dieser Beziehung lenkt Lukas die Aufmerksamkeit des Lesers schon in der Vorgeschichte (Lk 1,32; 2,49) und betont sie zusätzlich in den zwei durch das Gebetsmotiv gekennzeichneten Texten (Lk 3,22; 9,35).

Durch sein Gebet ist Jesus auf eine besondere Weise im Kontakt mit seinem Vater und

---

<sup>1</sup> Dazu siehe P. Hoffmann, Studien, 100, Anm. 31; Blaß-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, § 290,3.

<sup>2</sup> L. Feldkämper, Der betende Jesus, 169.

<sup>3</sup> F. Bovon, Lukas II, 67.

zudem bereit, dem Willen Gottes zu folgen und dessen Heilstätigkeit zu aktualisieren. Deshalb bringt er denen, die seine Werk fortführen sollen, ein besonderes Gebet (Lk 11,1-4) bei, das ihnen ebenfalls auf eine besondere Weise den Kontakt mit Gott ermöglichen soll. So werden sie in die *πάτερ*-Relation Jesu einbezogen. „Nach Lukas wagen es die Jünger, dank der Passion Jesu, auch dank ihrer Bekehrung, ihres Glaubens und ihres Engagements, Gott ihren Vater zu nennen. Sie hoffen, dass die antizipierte Beziehung sich einst im Reich Gottes (6,35), um dessen Kommen sie bitten wollen (11,2), entfalten wird.“<sup>1</sup> Das Gebet, das Jesus seine Jünger lehrt, ist ein Dialog mit Gott, ein Gespräch des Kindes mit dem Vater (*πάτερ*). Deshalb betreffen die Bitten sowohl die existentielle (Lk 11,3) als auch die eschatologische Dimension (Lk 11,2.4). Durch die eschatologische Ausrichtung, die sich auf die endgültige Befreiung und das Kommen des Reiches Gottes bezieht, deutet Lukas implizit dem Leser die Entwicklung der *ἐξοδος*-Thematik an, die nicht nur die immanente Tätigkeit Jesu betrifft, sondern auch auf der transzendentalen und eschatologischen Ebene wirkt.

Der Auftrag Jesu bedeutet, dass er sein Leidensschicksal gemäß dem Willen Gottes (vgl. Lk 9,22.31f) erfüllt. Deshalb bereitet Jesus schrittweise seine Jünger auch auf die Fortführung seines Werkes nach seinem Tod vor. Da die Mission Jesu und ihre Fortführung durch die Apostel durch viele Hindernisse und Leid gekennzeichnet wird, bittet Jesus seinen Vater im entscheidenden Moment vor seiner Verhaftung, dass in der Krisensituation der Glaube Simons nicht erlischt. Mit der Anrede *Σίμων, Σίμων* wird zu Anfang der Episode (22,31-34) die Aufmerksamkeit des Lesers auf Petrus und seine vorrangige Stellung unter den Jüngern, die schon bekannt ist (z.B. Lk 6,14; 8,45.51; 9,20.28.33; 22,31-34; 54-62; Apg 1,15; 2,14 etc.), gelenkt. Durch seine besondere Stellung unter den Jüngern wird ihm auch eine besondere Aufgabe zugewiesen, nämlich die Jünger zu stärken, die durch den Satan in Versuchung geführt werden können, vom Glauben abzufallen.<sup>2</sup> In einem Dialog teilt Jesus dem Petrus mit, dass Satan die Jünger erschüttern will, aber Jesus für Petrus gebetet hat, damit sein Glaube nicht erlischt. Diese Prüfungssituation, auf die schon Simeon in Lk 2,34 hingewiesen hat, kann man nur durch das Gebet bestehen. Deshalb soll „in diesem schmerzhaften Ereignis mit übermenschlichen Dimension, das über Simon und seine Brüder kommen wird, (...) Simon vermöge des Gebetes Jesu durchhalten können, weil sein Glaube nicht ablassen wird. Er wird fest im Glauben bleiben (18,8), und in Geduld aushalten (8,15), aber nicht aus eigener Kraft, sondern aus der Kraft der Fürbitte Jesu. Daraus erwächst die Mahnung, die Brüder zu stärken.“<sup>3</sup> Somit bedeutet der Auftrag des Petrus die Stärkung der

---

<sup>1</sup> F. Bovon, Lukas II, 126.

<sup>2</sup> Vgl. W. Ott, Gebet und Heil, 78.

<sup>3</sup> H. Klein, Lukasevangelium, 675.



Brüder im Glauben, d.h. nicht nur der Apostel oder der Jünger, sondern auch der nachösterlichen Gemeinde, weil mit dem Wort ἀδελφοί in der Apg nie die Apostel oder die Jünger gemeint sind, sondern die Christen.

Durch das Gebetsmotiv (Lk 22,31ff) lenkt Lukas die Aufmerksamkeit des Lesers auf die durch die Gebetsnotizen gekennzeichneten Texte (Lk 6,12ff; 9,20.28ff; 22,31ff; 22,39ff), in denen die Jünger eine wesentliche Rolle spielen. Dadurch kann der Leser die Korrespondenz der Texte herstellen und somit die Entwicklung der Jüngerschaftsthematik erkennen. Es fällt auf, dass von Anfang an Jesus dem Simon (Petrus) eine besondere Aufmerksamkeit schenkt (Lk 6,14; 9,20.33; 22,31ff), deshalb ist es für den Leser nicht überraschend, dass Jesus im entscheidenden Moment seines Lebens gerade für Simon (Petrus) betet und ihm einen besonderen Auftrag erteilt.

Somit befindet sich einerseits Lk 22,31-34 im Kontext der Gemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern (μετὰ σοῦ) und andererseits ist das bevorstehende Leidensschicksal thematisiert und die Erfüllung im Reich des Vaters (Lk 22,29f) angedeutet.

Die Entwicklung der Sohnschaftsthematik (Lk 9,35) und des ἔξοδος-Motivs (Lk 9,31) ist im nächsten durch die Gebetsnotiz markierten Text, nämlich in der Ölbergepisode (Lk 22,39-46), deutlich zu erkennen und durch verschiedene kohärente Elemente hergestellt.<sup>1</sup> Während des Betens (Lk 22,42) ist das Verhältnis Vater-Sohn (vgl. Lk 1,32.35; 2,49; 3,22; 5,24; 9,35; 10,21f; 11,1ff; 23,34.46) explizit definiert: Πάτερ, εἰ βούλει παρένεγκε τοῦτο τὸ ποτήριον ἅπ' ἐμοῦ· πλήν μὴ τὸ θέλημά μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω. Jesus ist fest entschlossen, den Leidensweg gemäß dem Willen Gottes zu gehen, aber zuerst betet er verständlicherweise und durchaus menschlich verschont zu werden. Dadurch wird in der Beziehung Jesu zu seinem Vater der Gehorsam stärker betont, ein Gehorsam bis in den gewaltsamen Tod; aber gerade dieser führt Jesus in die βασιλεία τοῦ θεοῦ, zur Herrlichkeit. Die Bereitschaft Jesu den Leidensweg bis zum Tod und der Auferstehung aufzunehmen und somit den göttlichen Heilsplan zu verwirklichen, betont Lukas gegenüber dem Leser mit dem Terminus ἔξοδος (Lk 9,31).

Die beiden Gebete Jesu am Kreuz (Lk 23,34.46) eröffnen erneut eine weitere Dimension, indem nun für die Verfolger gebetet wird. Der Leser kann in diesem Gebetsakt eine Gebethaltung erkennen, auf die Jesus schon hingewiesen hat, z.B. in Lk 6,27 oder im *Vaterunser*-Gebet (Lk 11,4). Jesus tut jetzt selbst das, was er seinen Jüngern abfordern wird. Er bittet nämlich um die Vergebung für seine Peiniger. Er begründet seine Vergebungsbitte durch die Unwissenheit derer, die Jesus ans Kreuz bringen, weil sie nach dem göttlichen Heilsplan handeln.<sup>2</sup> Mit diesem redaktionellen Text hat Lukas ein Verhaltensmuster für die

---

<sup>1</sup> Dazu siehe C. Pacewicz, Bedeutung des Kontextes, 240f.

<sup>2</sup> Vgl. U. Wilckens, Missionsreden, 134.

Nachfolger Christi festgelegt, dem Stephanus exemplarisch bei seiner Steinigung folgt, indem er im Sterben für seine Verfolger betet (Apg 7,69).<sup>1</sup> Somit hören die Nachfolger Christi auf die Stimme aus der Wolke während der Verklärung (Lk 9,36): Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος, αὐτοῦ ἀκούετε.

Im Gebet Jesu am Kreuz (Lk 23,46) ist die doppelte Dimension des Auftrags Jesu (vgl. Lk 9,31), die historisch-menschliche und die heilsgeschichtlich-göttliche zu erkennen, nämlich indem das menschliche Tun und die freiwillige Hingabe Jesu gemäß dem Willen Gottes geschieht (Apg 4,28; Lk 22,53). Der Auftrag Jesu endet aus der historisch-menschlichen Perspektive mit dem Anvertrauen Jesu in die Hände Gottes: εἰς χεῖράς σου. Somit weist der Text auf die im Benedictus (Lk 1,71.74) angekündigte Befreiung aus den Händen der Feinde hin. Aus der heilsgeschichtlich-göttlichen Perspektive bedeutet der Auftrag Jesu die zukünftig orientierte, eschatologische Vollendung des Heilsversprechens (Lk 1,33.77; 2,25.30ff).

Somit finden einerseits die in der Vorgeschichte futurisch formulierte Verkündigung des Engels in Lk 1,32f.35 und die Ankündigungen des Simeon (Lk 2,25f.29-32) und der Hanna (Lk 2,38) im letzten Gebet Jesu ihre Erfüllung. Andererseits weisen diese Texte auf die heilsgeschichtlich-göttliche Dimension hin, die weit über den Rahmen des historisch-menschlichen Geschehens hinaus geht, was Lukas dem Leser mit dem Motiv des ἔξοδος, den Jesus in Jerusalem (ἐν Ἱερουσαλὴμ) erfüllen soll (ἤμελλεν πληροῦν), implizit angedeutet hat.

---

<sup>1</sup> D.H. Stern, Kommentar I, 248.

## VIII. DAS EXODUSMOTIV

Der synoptische Vergleich mit der markinischen Vorlage gemäß der Zwei-Quellentheorie hat die Aufmerksamkeit auf die redaktionelle Zufügung des Gesprächsinhalts zwischen Mose, Elia und Jesus (Lk 9,31: οἱ ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλὴμ) und somit auf das Exodusmotiv gelenkt.

In der Forschung wird öfter diskutiert, welche theologische Thematik Lukas mit dem seltenen Wort ἔξοδος dem Leser mitteilen wollte. Manche Kommentatoren<sup>1</sup> gehen davon aus, dass Lukas den Terminus ἔξοδος im euphemistischen Sinn, wie in 2 Petr 1,15, als Bezeichnung für den Tod bzw. die Passion verwendet hat. Andere<sup>2</sup> wiederum erweitern die Bedeutung dieses Wortes und weisen auch auf die Auferstehung und die Himmelfahrt oder sogar auf die Parusie<sup>3</sup> hin. Öfter wird auch angenommen, dass Lukas dabei möglicherweise an eine Grunderfahrung Israels, den Ausgang (ἔξοδος) aus Ägypten, gedacht hat, worauf die Bedeutung dieses Wortes in Hebr 11,22 hindeuten könnte.<sup>4</sup> Die Anspielungen auf die Exodustradition sind nicht nur im mit Lk 8,1 eröffneten Hauptteil des dritten Evangeliums zu erkennen<sup>5</sup>, sondern auch in der Episode von der Befreiung des Petrus aus dem Gefängnis (Apg 12,5-11).<sup>6</sup>

Das Bedeutungsspektrum des Terminus ἔξοδος in der LXX bezieht sich auf den Auszug der Israeliten aus Ägypten (vgl. Ex 19,1; Num 33,38; Ps 104,38; 113,1 LXX; Philo VitMos I 105,2; I 122,3; II 248,4; TSim 8,4; 9,1; TBen 12,4) oder ist zum „militärischen Auszug (vgl.

<sup>1</sup> So z.B. H. Schürmann, Lukasevangelium I, 558; W. Schmithals, Lukas, 114.

<sup>2</sup> So z.B. F. Bovon, Lukas I, 496f; D.H. Stern, Kommentar I, 206; H. Klein, Lukasevangelium, 347; W. Wiefel, Lukas, 181; W. Dietrich, Petrusbild, 106; J. Kudasiewicz, Zycie ukryte, 169f; W. Radl, Befreiung, 94.

<sup>3</sup> So z.B. A.M. Ramsey, Doxa, 164f; G.B. Caird, Transfiguration, 291-294.

<sup>4</sup> F. Bovon, Lukas I, 497. Vgl. dazu vor allem J. Manek, New Exodus, 8-23. Siehe auch J. Kudasiewicz, Zycie ukryte, 170; C. Pacewicz, Bedeutung des Kontextes, 242f; M. Öhler, Elia, 192f; W. Radl, Befreiung, 94; S.H. Ringe, Exodus, 84. Dagegen R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 100-106.

<sup>5</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 100f, hat auf die Stellen hingewiesen, die auf die Exodustradition anspielen (Lk 12,14 auf Ex 2,14LXX; Apg 7,27.35 auf Ex 2,14LXX; Lk 12,35 auf Ex 12,11; Lk 15,2; 19,7 auf Ex 15,24; 16,2.7f; Num 14,2.36; 16,11; Dtn 1,27; Jos 9,18LXX).

<sup>6</sup> S.R., Garrett, Exodus, 656-680; C. Pacewicz, Bedeutung des Kontextes, 243f. Vgl. zu Apg 12, W. Radl, Befreiung, 81-96.

Ri 5,4; 1 Chr 20,1) über die Ausgangsstraßen (z.B. 2 Kön 1,20; Jer 11,13 - LXX) bzw. die Ausgänge der Tempelanlage (z.B. Ez 42,11; 43,11; 44,5) bis hin zum Sonnenaufgang, Aufgang der Sterne (vgl. Ri 5,31 (B); Ps 18,7LXX; Sir 43,2), zur Geburt (Sir 40,1; vgl. Prov 30,12) und zum Entspringen der Wasserquelle (Prov 25,26) bzw. eines Wortes (Dan 9,25 Θ') semantisch different zugeordnet".<sup>1</sup> Bei Josephus wird das Wort auch in Bezug auf die Freiheit der Seelen (Ant IV 189; II 271; 291; 309; 312; 320; III 61; 305; V 72.261; VIII 61) gebraucht.<sup>2</sup>

Im NT finden sich außer Lk 9,31 noch zwei Stellen (Hebr 11,22; 2 Petr 1,15), in denen der Terminus ἔξοδος auftritt. In Hebr 11,22 bezieht sich ἔξοδος auf den Auszug der Israeliten aus Ägypten; in 2 Petr wird der Begriff im euphemistischen Sinn zur Bezeichnung des Todes angewandt.

Natürlich impliziert der Terminus ἔξοδος in der lukanischen Redaktion von Lk 9,31 die Frage nach dessen Bedeutung und somit auch die Frage nach dem Auftrag Jesu. Die oben durchgeführte Analyse der parallelen Stellen hat erwiesen, dass in der lukanischen Konzeption der Terminus ἔξοδος nicht nur den Tod und die Passion Jesu, sondern auch die Auferstehung, die Himmelfahrt und die Parusie umfassen kann. Darauf haben die literarische Komposition dieser Stellen, ähnliche oder gleiche Motive sowie die theologische Thematik hingewiesen.<sup>3</sup> Die Einsicht in die lukanische Messianologie ermöglicht die Vertiefung des Verständnisses des Auftrags Jesu und gibt somit zusätzlich Hinweise für die Bedeutung von ἔξοδος.

Der in der Vorgeschichte verheißene *Sohn des Höchsten* (Lk 1,32) und der während der Taufe proklamierte geliebte Sohn Gottes (Lk 3,22) wird in der Verklärungsepisode (Lk 9,35) auserwählt, um den Auftrag Gottes (ἔξοδος) in Jerusalem zu erfüllen. Den durch Mose und Elija (Lk 9,31) zur Sprache gebrachten Auftrag Gottes und somit die Funktion des Sohnes Gottes, des Messias, hat Lukas programmatisch dem Leser schon in der Vorgeschichte (Lk 1-2) signalisiert. Das in Lk 1,31ff verheißene und in Lk 2,11 geborene Kind wird als der Retter (σωτήρ) und der Messias (Χριστός), der aus dem Davidshaus stammt, bezeichnet, dessen Aufgabe nach dem messianischen Konzept im Judentum (2 Sam 7,12ff; Jes 11,1ff; Mi 5,2-4; PsSal 17;18) das endgültige Aufrichten der Herrschaft des Gottesvolkes oder das Bringen des endzeitlichen Heils (Lk 1,32f) ist. Darauf weist Lukas den Leser ausdrücklich hin, als er Jesus den *Gesalbten des Herren* bzw. *Gottes ὁ χριστὸς κυρίου* bzw. *ὁ χριστὸς τοῦ θεοῦ* (Lk 2,26; 9,20; vgl. auch Apg 4,26) nennt, ihn also bezeichnet „mit jenem Titel, der prägnant

<sup>1</sup> R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 103, Anm. 123; vgl. auch W. Michaelis, εἴσοδος, 108-113.

<sup>2</sup> Vgl. die Stellenangabe bei R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 103, Anm. 123.

<sup>3</sup> Siehe ausführlicher dazu Kapitel: *Kontext und parallele Stellen*, 96ff, dieser Arbeit und C. Pacewicz, Bedeutung des Kontextes, 235-253.

den Messias Israels meint (PsSal 17,36; vgl. syrBar 29,3). Dabei ist besonders bemerkenswert, dass Jesus in der lukanischen Version des Petrusbekenntnisses, also an einem zentralen Ort der Christologie, ausdrücklich als *der Gesalbte Gottes* (ὁ χριστὸς τοῦ θεοῦ) bekannt wird.“<sup>1</sup>

Im Benediktus und im Nunc dimittis wie auch im Magnifikat werden an die Geburt Jesu und des Täufers ganz konkrete, diesseitige Erwartungen für das Volk Israel geknüpft. „Mit der Ankündigung der Geburt des Johannes endet nicht das Alte Testament, sondern die einmal gegebene Verheißung von der endzeitlichen Tröstung Israels beginnt sich zu erfüllen. Dieses Geschehen wird überraschend von Gott initiiert und stellt folglich nicht nur ein Geschenk, sondern auch eine Herausforderung für jeden dar, dem es gilt.“<sup>2</sup> Somit soll Johannes der Täufer „das Bewusstsein von der Umkehr- und Erlösungsbedürftigkeit Israels (vgl. Lk 1,68, 2,38; Apg 7,35) wecken und zur Rückkehr zu Gott anleiten. Dies ist eine unaufgebbare Voraussetzung (vgl. Lk 3,10-14 mit 10,25; 16,3; Apg 2,37 u.a.) für das konkrete Heilsangebot (vgl. Lk 5,32, 15,1-32; 19,10 mit 13,3; Apg 26,20), das Gott anschließend durch Jesus macht. In diesem Sinn dient das Auftreten des Täufers dem Autor auch zur heilsgeschichtlichen Orientierung (Apg 1,22; 7,52; 10,37; 13,24). Selbst die Missionare bis hin zu Paulus (Apg 2,38; 3,19; 5,31; 26,20 u.a.) halten an dieser Bedingung fest und dehnen sie somit auch universal aus, da ihre Botschaft bis an die Enden der Welt verbreitet werden soll (Lk 2,32; 3,6; 24,47; Apg 1,8; 13,46f; 28,28).“<sup>3</sup> Von Jesus wird etwa „die Errettung Israels aus der Hand seiner Feinde (1,74), die Aufrichtung der Theokratie (1,75), die Umwälzung der bisherigen gesellschaftlichen Verhältnisse (1,52), die Befreiung (λύτρωσις) des Gottesvolkes bzw. Jerusalems (1,68; 2,36), mit einem Wort: das Heil bzw. die Erlösung (σωτηρία: 1,69.71.77) erwartet.“<sup>4</sup> Aber das Heil bzw. die Erlösung ist zwar zuerst auf Israel zentriert, aber mit dem Anvisieren der universalen Herrschaft verknüpft (vgl. Lk 2,30ff). Es wird nicht auf eine zeitliche Dimension beschränkt, sondern bezieht sich auf die Ewigkeit (Lk 1,33b: τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος).

Das Zurückführen der Herkunft des Messias Jesus aus Davids Geschlecht (Lk 1,27.32.69; 2,4) verweist auf das intendierte messianologische Konzept. „Anhand des religionsgeschichtlichen Hintergrundes, der sowohl PsSal 17 als auch Lk 1,32f.69 durchscheint, lässt sich erkennen, dass das messianologische Konzept einheitlich ist.“<sup>5</sup> Die Ankündigung der ewigen Königsherrschaft über das Haus Jakob (Lk 1,33) und das der Maria

---

<sup>1</sup> W. Stegemann, Jesus als Messias, 28.

<sup>2</sup> U. Busse, Engelsrede, 177.

<sup>3</sup> U. Busse, „Evangelium“, 169. Vgl. dazu auch U. Busse, Dechiffrierung, 426ff; U. Busse, Engelrede, 163-177.

<sup>4</sup> W. Stegemann, Jesus als Messias, 25.

<sup>5</sup> T. Kaut, Befreier und befreites Volk, 252. Vgl. auch ebd. 253-265, zu den Davidssohn-Aussagen im Kontext der lukanischen Christologie.

verkündete Kind, das zwar nicht ausdrücklich βασιλεύς genannt wird, lassen erkennen, dass „hier die Geburt des verheißenen endzeitlichen Königs auf dem Davidsthron angesagt wird“<sup>1</sup> (vgl. Lk 19,38; 22,28-30; 23,2f.6-12.37f). Somit lässt sich feststellen, dass dem christologischen Konzept des Benediktus und der Ankündigung vom Engel Gabriel ein politisch-theologischer Spannungsbogen zugrunde liegt, der die Geschichte und das Heil eschatologisch qualifiziert: „Der Befreier ist zwar schon gekommen, aber die in Erlösung sich vollendende Befreiung steht noch aus.“<sup>2</sup>

Das in der Vorgeschichte dargestellte lukanische Messiaskonzept setzt natürlich eine heilsgeschichtlich-politische Ordnung voraus, die Gott durch seinen Messias gemäß der Verheißungen schaffen wird. Der politische Aspekt der Messianität Jesu erliegt in der lukanischen Konzeption einem *Entpolitisiertungsprozess*.<sup>3</sup> Diese Absichten des Lukas sind schon in der Darstellung des öffentlichen Wirkens Jesu in Galiläa erkennbar, obwohl das Interesse an der sozialen Problematik aus dem Blickpunkt des Autors nicht getilgt wird. Dies wird in Lk 4,18 impliziert, durch „die Aussage des Mischzitats Is 61,1f/58,6, die Jesus auf sich und seinen Auftrag bezogen hatte, nämlich Menschen aus der Notlage zu retten, im zweiten Teil der galiläischen Episode bestätigt, punktuell sowie individuell konkretisiert und zugleich die göttliche Ausstattung Jesu mit Vollmacht, Menschen aus Zwängen bzw. aus als untragbare Last empfundenen Bindungen zu befreien, an Besessenen dem Leser beispielhaft vorgeführt.“<sup>4</sup> Somit ist die Aufgabe des Messias, des auserwählten Sohnes (Lk 9,35), auch die Errettung aus der Gewalt der Dämonen. Dadurch gibt Lukas Hinweise auf einen anderen Aspekt des ἐξοδος, nämlich auf die Befreiung vom Satan (vgl. Lk 4,1-13; 10,17ff; 11,14-23; Apg 19,11-20), was paradigmatisch am Beispiel der Heilung des Besessenen (Lk 4,31-37) dargestellt wird.<sup>5</sup>

Dadurch verlagert Lukas den theologischen Schwerpunkt der Messianität Jesu auf seine exorzistische und heilende Tätigkeit mit der Akzentuierung der universalen und eschatologischen Dimension. Durch die Verlagerung des Schwerpunktes möchte Lukas

---

<sup>1</sup> W. Stegemann, Jesus als Messias, 26. Er weist darauf hin, dass sich in Lk 1,32f eine Parallele zu 2Sam 7,1-16 erkennen lässt.

<sup>2</sup> T. Kaut, Befreier und befreites Volk, 264.

<sup>3</sup> Die Gründe für die lukanische Änderung des Messiaskonzeptes liegen nach H. Conzelmann, Mitte, 128ff, im apologetischen Interesse des Lukas, das durch die sogenannte *Parusieverzögerung* verursacht war. Conzelmanns Meinung hat weiterhin P. von der Osten-Sacken, Christologie, 476ff, vertreten; er geht von einem „umfassenden Prozess christologischer Klärung“ (ebd. 491) aus, dem die so genannte *Parusieverzögerung* zugrunde liegt. Nach W. Stegemann, Jesus als Messias, 30, ist nicht die so genannte *Parusieverzögerung* „zum hermeneutischen Schlüssel der lukanischen Christologie“ geworden, sondern diese liegt in einem Ereignis, „das für die Theologie des Lukas von grundlegender Bedeutung ist: *Israels Katastrophe im jüdisch-römischen Krieg*.“

<sup>4</sup> U. Busse, Programm, 132.

<sup>5</sup> Vgl. dazu S.R. Garrett, Exodus, 659.666-670; U. Busse, Wunder, 112f; J.S. Croatto, Jesus, 456.

einerseits den Leser darüber informieren, dass zwar da, wo Jesus tätig ist, heilt und Dämonen vertreibt, die βασιλεία τοῦ θεοῦ in seiner Person präsent ist (vgl. Lk 17,21), aber die endgültige „Aufrichtung der βασιλεία und die Realisierung der Königsherrschaft über Israel nicht schon während der irdischen Wirksamkeit des Messias in Israel geschehen sollte. Diese Aufgabe bleibt dem wiederkommenden Christus vorbehalten. Andererseits wird Jesu Leidensschicksal „messianisiert“ und als Ziel seiner Jerusalem-Reise (nach dem schriftgemäßen Leiden) die Himmelfahrt des Auferstandenen angegeben.“<sup>1</sup> Diese dem „entpolitisierten“ Konzept gemäße messianische Aufgabe des auserwählten Sohnes thematisiert Lukas in der Verklärungsepisode und teilt sie dem Leser mit der redaktionellen Formulierung Lk 9,31 οἱ ὁφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἡμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλὴμ mit. Somit ist Jesus, der Verwandelte, „zum einem der erwartete Messias, so infolge des Petrusbekenntnisses; aber er ist auch der verwandelte Gerechte mitsamt dessen Leiden. (...) Hier werden also jene Züge aus der allgemeinen eschatologischen Hoffnung jedes apokalyptischen Frommen mit verwandten Traditionen apokalyptischer Messianologie verbunden und so Jesu Leiden und seine Messianität in Einklang gebracht.“<sup>2</sup>

Aber gerade das Leiden Jesu bewirkt Zweifel an seiner Messianität, was paradigmatisch die Emmausperikope (Lk 24,13-35), und vor allem die Passage Lk 24,19-27, veranschaulicht, in der die Jünger den unerkannten Begleiter auf dem Weg nach Emmaus über das Schicksal Jesu informieren (Lk 24,19bf): *Er war ein Prophet, mächtig (δυνατός) in Wort und Tat vor Gott und dem ganzen Volk. Doch unsere Hohenpriester und Führer haben ihn zum Tod verurteilen und ans Kreuz schlagen lassen.* Die Jünger haben mit dem vollmächtigen Auftreten Jesu (vgl. Lk 19,37f) die Hoffnung auf die politische Befreiung verbunden (Lk 24,21a): *Wir aber hatten gehofft, dass er der sei, der Israel erlösen werde.* Sie haben zwar gehofft, dass Jesus der Messias (Lk 9,20b: τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ), der Retter (Lk 2,11: σωτήρ) und Erlöser (vgl. Lk 2,38: λύτρωσις) ist, aber sein Leidensschicksal steht dem entgegen, obwohl Jesus selbst sein Leid und seinen Tod (Lk 9,22.43b-45; 18,31-34) verkündet hat und obwohl Mose und Elija darauf explizit hingewiesen haben (Lk 9,31). Somit war der Leser sukzessiv darauf vorbereitet, aber die Jünger hatten Schwierigkeiten das Leidensschicksal Jesu zu akzeptieren. Deshalb geht der auferstandene Jesus im Gespräch mit den Jüngern auf diese Problematik ein (Lk 24,26): *Musste nicht der Messias (χριστός) all das erleiden, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen?* Auf diese Weise zeigt Lukas dem Leser die für seine Theologie prägnante *Messianisierung* des Schicksals Jesu, denn Lukas

---

<sup>1</sup> W. Stegemann, Jesus als Messias, 29f.

<sup>2</sup> M. Mach, Christus Mutans, 194.

verbindet als einziger der Evangelisten die Notwendigkeit des Leidens mit dem Messias-Titel (vgl. Lk 9,20-22; 24,26.46; Apg 3,18; 17,3; 26,23). „Seiner Ansicht nach ist der Prophet Jesus von Gott gesandt (Lk 4,18.24.43), um zu heilen und Dämonen auszutreiben (Lk 7,16.21; 13,32). Dabei stößt er auf Ablehnung (Lk 4,24-27; 6,11), wird verfolgt (Lk 13,31; Apg 7,52) und in Jerusalem ermordet (Lk 13,33; Apg 7,52). Danach aber verherrlicht ihn Gott wegen seiner gehorsamen Erfüllung des Heilsauftrages (Lk 24,26.46), der das Leiden miteinschloss. An diesem Wendepunkt zwischen Passion und Verherrlichung Jesu kehrt Lukas zum Gebrauch des Messiasitels zurück, den er mit Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu fallengelassen und bei der Schilderung dessen Aktivität im Judenland nur noch sporadisch und unter Einschränkungen erwähnt hatte. So erschließt Lukas die traditionelle Vorstellung vom gewaltsamen Geschick der Propheten für seine heilsgeschichtliche Theologie.“<sup>1</sup> Lukas interpretiert also „den Tod Jesu soteriologisch, indem er ihn für *messianisch* notwendig erklärt, ihn also zu einem prophezeiten und schriftgemäßen Datum im Ablauf der *messianisch* gedeuteten *Heilsgeschichte* macht. Diese messianisch-soteriologische Interpretation des Todes Jesu macht Lukas allerdings nicht am Kreuz Jesu, sondern ausdrücklich an seinem Leiden fest.“<sup>2</sup> Somit bleiben die Erwartungen Israels an den *politischen* Messias unerfüllt, denn aus lukanischer Sicht verfolgt Gott mit Jesus einen anderen Plan. „Die Diskrepanz zwischen der messianischen Hoffnung Israels und dem Heilsplan Gottes mit seinem Christus kann für Lukas erst in den Missionsreden der Apostelgeschichte beseitigt werden, wo der volle Schriftbeweis über die Bestimmung, die Sendung und das Geschick des Messias geführt wird“<sup>3</sup> (vgl. z.B. Apg 3,17-19).

Durch die Messianisierung des Leidens und des Todes Jesu geht Lukas auf den Grund des zentralen Problems seiner Messianologie. Er konzeptualisiert die Notwendigkeit des Leidens und des Todes Jesu als gottgewollt, prophetisch vorhergesagt und schriftgemäß. Zudem hebt er die heilsgeschichtliche Notwendigkeit des Auftrags Jesu mit δεῖ (Lk 2,49; 9,22; 13,33; 17,25; 24,7.26.44; Apg 1,16 u.a.) hervor. Hierauf weist Jesus explizit durch seine drei Leidensankündigungen (Lk 9,22.43b-45; 18,31-34) hin und die heilsgeschichtliche Notwendigkeit des Auftrags Jesu wird auch dem Leser zusätzlich durch die himmlischen Boten (Lk 9,31) zur Kenntnis gegeben.

Konzeptionell redigiert Lukas also an der zentralen Stelle seines Evangeliums, als Jesus Galiläa verlassen musste um nach Jerusalem zu gehen (Lk 9,51), einen redaktionellen Satz (Lk 9, 31), in dem die beiden himmlischen Gestalten, Mose und Elija, über den Auftrag (ἐξοδος) Jesu in Jerusalem sprechen. Durch die Verwendung des ἐξοδος-Motivs wird auf

---

<sup>1</sup> U. Busse, Wunder, 476f.

<sup>2</sup> W. Stegemann, Jesus als Messias, 31.

<sup>3</sup> U. Busse, Nazareth-Manifest, 74.



die vielfältigen Aspekte (das Leiden, den Tod, die Auferstehung, die Himmelfahrt und die Parusie) des Auftrags des Sohnes Gottes hingewiesen. Somit gibt ihre Erscheinung explizit Indizien auf das Verständnis vom ἔξοδος, nämlich dass die Leidensgeschichte Jesu schriftgemäß, prophetisch vorhergesagt und gemäß dem göttlichen Willen notwendig (δεῖ) ist, um in die Herrlichkeit einzugehen.<sup>1</sup> Das redaktionell gestaltete Gespräch mit Jesus über seine Mission in Jerusalem bereitet auch kompositorisch den Teil vor, in dem die Absicht Jesu nach Jerusalem zu gehen (Lk 9,51) eine theologische Relevanz aufweist. Nämlich mit der heräisierenden Formulierung τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλὴμ akzentuiert Lukas die unbeirrbar Entschlossenheit Jesu nach Jerusalem zu ziehen, um seinen Auftrag (ἔξοδος) dort zu erfüllen. Diese Entschlossenheit steht unter dem δεῖ des göttlichen Willens, das nach dem theologischen Konzept auch den Tod einschließt, den Jesus erfüllen muss (vgl. Lk 9,31: ἤμελλεν πληροῦν). Programmatisch wird dies in Lk 13,33 zum Ausdruck gebracht: πλὴν δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ ἐχομένῃ πορεύεσθαι, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀνολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλὴμ. Aber diese Todesthematik steht im so genannten *Reisebericht* nicht separat, sondern das Todesmotiv wird öfter von neuem aufgenommen (vgl. Lk 11,49-51; 12,49f; 13,31f; 13,34; 17,25; 18,31-33). „Außerdem sind der Reise die beiden ersten Leidensankündigungen programmatisch vorangestellt (Lk 9,22.44), und diese Leidensankündigungen selbst bilden eine inclusio für die Verklärungsgeschichte, in deren Mittelpunkt bei Lukas das Gespräch über den Tod Jesu steht (...). So zielt also die Nennung der ἀνάληψις in 9,51 mit Sicherheit auf den Tod Jesu.“<sup>2</sup> Einen ähnlichen Sachverhalt meint Lukas mit dem Begriff ἔξοδος, der nicht nur in der Verbindung mit der Leidens- und Todesthematik steht, sondern auch mit der δόξα (Lk 9,31f), die auf die Herrlichkeit des Auferstandenen proleptisch hinweist. Somit wirft die Erscheinung von Mose, Elija und Jesus ἐν δόξῃ (Lk 9,31) das Licht auf die Emmausepisode (Lk 24, 26: ἴδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ), in der der auferstandene Jesus selbst den heilsgeschichtlichen Plan in Bezug auf das Leiden des Messias als Bedingung für sein Eingehen in die Herrlichkeit bestätigt.

Mit der Formulierung ἴδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ weist Lukas darauf hin, dass die Leidensgeschichte eine unbedingte Voraussetzung war, um in den himmlischen Bereich aufgenommen zu werden, in dem die zwei himmlischen Boten, Mose und Elija, schon waren.<sup>3</sup> Deshalb sind die beiden Gestalten nach der prophetischen Ansage in Mal 3,22f prädestiniert, den Leser über den Auftrag (ἔξοδος) Jesu in Jerusalem zu informieren. Sie weisen auch darauf hin, dass das eigentliche Ziel der Reise Jesu nach

<sup>1</sup> Vgl. A. Büchele, *Tod Jesu*, 141; M. Öhler, *Elia*, 193.

<sup>2</sup> G. Lohfink, *Himmelfahrt*, 213.

<sup>3</sup> In der lukanischen Darstellung weist δόξα auf die himmlische Existenz hin (vgl. Lk 9,26.31f; 21,27; Apg 7,55; 22,11).

Jerusalem im lukanischen Konzept das Eingehen - nach dem Leiden (παθεῖν) - in die δόξα, d.h. in den göttlichen Bereich ist. Erzählerisch gestaltet Lukas dies in der Himmelfahrtsepisode (Lk 24,50ff; Apg 1,1ff). In der Forschung wurde öfter auf die Gemeinsamkeiten zwischen der Verklärungsepisode und der Himmelfahrtsgeschichte hingewiesen.<sup>1</sup> Vor allem das Wolkenmotiv verbindet nicht nur die beiden Episoden, sondern impliziert auch das Parusie-Thema. So wie Jesus durch die Wolke in den Himmel entrückt wurde (Apg 1,9), so wird er auch am Ende der Welt auf der Wolke wiederkommen (Apg 1,11). Aber die Wolke dient nicht nur als ein Gefährt, das Jesus wieder herbeibringt, sondern „sie ist theologische Chiffre für die Dimension Gottes, die sich am Ende der Welt den Menschen auftut und Jesus als den Menschensohn sichtbar macht“<sup>2</sup>, als den Parusie-Christus, der seinen Auftrag am Ende erfüllt (vgl. Lk 9,31: ἤμελλεν πληροῦν).

Somit deutet Lukas dem Leser an, dass mit der Aufnahme in den Himmel der messianische Auftrag Jesu aus der Perspektive des irdischen Lebens Jesu endet, aber aus der heilsgeschichtlich-eschatologischen Perspektive der ἔξοδος Jesu noch nicht abgeschlossen ist, weil ihm noch die Aufrichtung der Königsherrschaft (βασιλεία) gemäß der messianischen Erwartungen im Judentum (2 Sm 7,12ff; Jes 11,1ff; Mi 5,2-4; PsSal 17;18) und der Ankündigung in der Vorgeschichte (Lk 1,32f) vorbehalten bleibt. Dieser Teil des Auftrags Jesu ist nach dem lukanischen Konzept mit dem Parusie-Christus verbunden (vgl. Lk 19,11ff; Apg 1,11; 3,21).<sup>3</sup> Somit setzt Lukas die Verherrlichung Jesu (εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ) „nicht an die Stelle der Aufrichtung der Königsherrschaft bzw. der messianischen Befreiung Israels. Vielmehr schiebt Jesu Himmelfahrt die endgültige Erfüllung des messianischen Heils nur zeit- und heilsgeschichtlich hinaus.“<sup>4</sup> Deshalb muss der Messias, um die ewige Herrschaft zu erlangen, zuerst in ein *fernes Land* gehen (vgl. Lk 19, 11f: *Weil Jesus schon nahe bei Jerusalem war, meinten die Menschen, die von all dem hörten, das Reich Gottes werde sofort erscheinen. Daher erzählte er ihnen ein weiteres Gleichnis. Er sagte: Ein Mann von vornehmer Herkunft wollte in ein fernes Land reisen, um die Königswürde zu erlangen und dann zurückzukehren.*). Die explizit erwähnte Nähe zu Jerusalem wird kontrastiert mit dem Reiseziel des Edelmannes, nämlich dem *fernen Land*. Da die Jünger mit Jerusalem die Hoffnung Israels auf die Befreiung verbinden, was umfassend in der Vorgeschichte (Lk 1,5-25.32f.51-55.68-79; 2,11.30.34.38) thematisiert wird und erneut in der Verklärungsepisode zusammen mit dem Exodusmotiv und somit mit

<sup>1</sup> Vgl. dazu z.B. G. Lohfink, Himmelfahrt, 189, Anm. 99; J.G. Davies, Prefigurement, 229-232; J. Kudasiewicz, Znaczenie Jeruzalem, 58; C. Pacewicz, Bedeutung des Kontextes, 242.

<sup>2</sup> G. Lohfink, Himmelfahrt, 192.

<sup>3</sup> Zu Lk 19,11-27 vgl. U. Busse, Dechiffrierung, 425-443; zu Apg 3,19ff vgl. K. Haacker, Bekenntnis, 442, Anm. 27.

<sup>4</sup> W. Stegemann, Jesus als Messias, 32. Vgl. auch G. Lohfink, Himmelfahrt, 237.

dem Schicksal Jesu korreliert wird, erweckt die Nähe zu Jerusalem bei ihnen die Naherwartung auf die Königsherrschaft Gottes. Auf diese Naherwartung geht Jesus ein, indem er vom adligen Mann berichtet, der in ein *fernes Land* gehen muss, um seine Königsherrschaft zu empfangen. Mit dem adligen Mann in der Episode meint Lukas Jesus selbst, mit dem Gehen in das *ferne Land* deutet er auf die Himmelfahrt hin, mit seiner Rückkehr weist er auf die Parusie hin und die Beurteilung der Knechte sowie die Vernichtung der Feinde bezieht sich auf das Endgericht.<sup>1</sup>

Somit hat das Gleichnis für den Leser „eine Brückenfunktion, indem es den Blick über die (vergangene) Heilsgegenwart, die das Haus des Zachäus in legitime Kinder Israels zurückverwandelt, hinaus auf die baldigen Ereignisse in Jerusalem und noch weit darüber hinaus lenkt. Er sieht sich nicht nur mit der Vergangenheit Jesu, sondern mit dessen zukünftiger Rückkehr in Macht konfrontiert. Der Leser sieht seinen aktuellen Standort zwischen einem „Damals“ und einem „Morgen“ definiert, welche beide durch sein angemessenes Verhalten korreliert sind. Es geht nicht mehr um uneingelöste Versprechen aus der Vergangenheit, sondern von ihm wird die aktive Einlösung seines Auftrages in der Abwesenheit seines Herren erwartet.“<sup>2</sup> Auf diese Deutung weist auch Petrus in der Apg 3,19-21 hin: *Also kehrt um, und tut Buße, damit eure Sünden getilgt werden und der Herr Zeiten des Aufatmens kommen lässt und Jesus sendet als den für euch bestimmten Messias. Ihn muss freilich der Himmel aufnehmen bis zu den Zeiten der Wiederherstellung von allem, die Gott von jeher durch den Mund seiner heiligen Propheten verkündet hat.* Somit ist der messianische Auftrag (vgl. Lk 9,31: ἔξοδος) Jesu mit seiner Aufnahme in den Himmel, heilsgeschichtlich gesehen, nicht vollendet, sondern Jesus muss wiederkommen um seinen ἔξοδος zum Ende zu bringen (vgl. Lk 9,31: ἤμελλεν πληροῦν). Es ist denkbar, dass die Elija- bzw. Mose-Redivivus-Tradition von Mal 3,20f einen Einfluss auf die Vorstellung des Bereithaltens bzw. „Aufbewahrens“ im Himmel ausgeübt hat.<sup>3</sup> Diese Annahme unterstützt in der lukanischen Redaktion der Verklärungsgeschichte zusätzlich die Erscheinung der beiden himmlischen Gestalten, denen eine eschatologische Funktion zugeschrieben wird, vor allem Elija und die aus dem Himmel gekommen sind, um mit Jesus (Lk 9,31) über seinen Auftrag (ἔξοδος) in Jerusalem zu sprechen. Somit werfen sowohl Lk 19,11ff als auch Apg 1,11 und Apg 3,20f ein Licht auf das Verständnis vom ἔξοδος Jesu, weil sie darauf hindeuten, dass die Aufnahme Jesu in den Himmel gemäß dem heilsgeschichtlichen Plan Gottes geschieht und zeitlich befristet ist. Dies gibt Indizien auf das Wiederkommen des Messias.

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu A. Prieur, Gottesherrschaft, 266, Anm. 5.

<sup>2</sup> U. Busse, Dechiffrierung, 437f.

<sup>3</sup> G. Schneider, Apostelgeschichte I, 326. Zur Elija-Redivivus-Erwartung für die Erzählung in der Apg 1,4-11 siehe bei U. Kellermann, Elia-Motive, 128-131; vgl. auch H. Gese, Elias, 147ff.

Nach dem lukanischen Konzept ist also das Leiden Jesu messianisch notwendig und die vom Messias erwartete Aufrichtung der Königsherrschaft (βασιλεία) vollzieht sich mit dem wiederkehrenden Christus. Aber die Aufrichtung der βασιλεία geschieht nicht gemäß der politischen Erwartungen Israels. W. Stegemann hat dabei auf Lk 19,37ff hingewiesen, um diese Problematik zu erläutern.<sup>1</sup> Seiner Ansicht nach hat Lukas die markinische Vorlage korrigiert, indem er bei der Akklamation der Jünger, als Jesus in der Nähe von Jerusalem war, das Kommen der *Königsherrschaft unseres Vaters David* (vgl. Mk 11,10) ausgelassen und dadurch akzentuiert hat: „Es kommt wohl der König der Juden, aber es kommt noch nicht die Königsherrschaft (βασιλεία) unseres Vaters David. Der irdische Jesus richtet also noch nicht die davidische Königsherrschaft auf. Deren Ehre und Frieden bleiben noch im Himmel, von wo sie der König (βασιλεύς), Jesus, erst noch holen wird.“<sup>2</sup>

Aus lukanischer Sicht realisiert sich im Ansatz zwar die Königsherrschaft Gottes in Jesu Präsenz: Wo Jesus ist, ist die βασιλεία τοῦ θεοῦ (Lk 17,21) und somit in seinen Worten und Werken (vgl. Lk 4,18f.43; 6,20-23; 9,28ff; 10,9; 11,20; 17,21; Apg 28,23). In Lk 9,27 kündigt Jesus selbst an, dass einige (vgl. Lk 9,28ff), bevor sie den Tod erleiden, die βασιλεία τοῦ θεοῦ sehen werden, und somit gibt er Hinweise auf seine Identität (Lk 9,29ff.35) und seine Aufgabe (ἐξοδος - Lk 9,31). „Wenn er erst mit seiner Auferweckung ihr König wird (vgl. Lk 19,12 mit 20,42; Apg 2,30-36; 13,33-37), wozu er für Außenstehende zu Lebzeiten durch „Zeichen und Machttaten“ (Apg 2,22) designiert, für den Leser aber von Anfang an (Lk 1,32f) bestimmt war. Der Zeitpunkt der Inthronisation Jesu bleibt jedoch auch ihm verborgen. Deshalb formuliert Lukas auch die Ankündigung der davidischen Funktion des Geistgezeugten im Futur, weil nach Apg 2,30-36 erst der Auferweckte den Thron Davids besteigen und von dort (d.h. aus dem Himmel: vgl. Apg 3,21) seine ewige Herrschaft über das Haus Jakob errichten wird.“<sup>3</sup> Somit ist das Ziel der Reise nach Jerusalem und der irdischen Tätigkeit Jesu nicht das Aufrichten der davidischen Königsherrschaft, sondern seine Himmelfahrt (Lk 24,50ff; Apg 1,9-11), die Verheißung und Sendung des Heiligen Geistes gemäß dem Willen Gottes (Apg 1,4ff), der die missionarische und heilende Tätigkeit der Gemeinde begleiten soll, um den Auftrag (ἐξοδος) Jesu weiterzuführen und sein Wiederkommen zu erwarten (Apg 1,11). Erst der kommende Menschensohn (Lk 17,20-37), der nicht räumlich-personal identifizierbar ist, sondern der kommt *wie ein Blitz* (Lk 17,24; vgl. Lk 21,34), bildet den Spannungsbogen zwischen dem Indiz auf die präsente βασιλεία τοῦ θεοῦ (Lk 17. 20f) und dem Ausblick auf die Parusie (Lk 17,22ff).<sup>4</sup> Somit kann erst der

---

<sup>1</sup> W. Stegemann, *Jesus als Messias*, 33.

<sup>2</sup> W. Stegemann, *Jesus als Messias*, 33f.

<sup>3</sup> U. Busse, „*Evangelium*“, 170.

<sup>4</sup> Vgl. K. Erlemann, *Naherwartung*, 164.

wiederkehrende Parusie-Christus die heilvolle Zukunft des Gottesvolkes Israel erfüllen und die βασιλεία τοῦ θεοῦ errichten, wobei die Rettung Israels in einem universalen Heilsprozess beinhaltet ist und auch die Heiden betrifft (vgl. Apg 3,19-26; 15,9-18).

Auf die mit dem Heil der Heiden verbundene messianische Aussage hat Lukas die Aufmerksamkeit des Lesers schon in der Vorgeschichte explizit durch die Simeonweissagung in Lk 2,25ff und im Nunc dimittis (Lk 2,29-32) gerichtet. Simeon gehörte zu den Frommen (vgl. Lk 46ff.67ff; 2,36ff; 23,51; Apg 7,2-8; 26,6-8; 24,14-16; 28,20), die durch die Hoffnung Israels auf endzeitliche Rettung gekennzeichnet sind. Er wird als *gerecht* (δίκαιος) und *fromm* (εὐλαβής; vgl. Apg 2,5; 8,2; 22,12) bezeichnet und repräsentiert das jüdische Frömmigkeitsideal, wie die Eltern von Johannes (Lk 1,6). Bemerkenswert ist seine Erwartung des Trostes (παράκλησις) Israels, die Lukas in Verbindung mit dem prophetischen Sehen des Heils (Lk 2,30; σωτήριον) für alle Völker (φῶς εἰς ἀπκάλυψιν ἔθνων) und mit der Herrlichkeit für das israelische Volk (καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ) konzipiert. Die Formulierung οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου weist auf zwei mögliche Interpretationen hin, weil σωτήριον im Hebräischen (יְשׁוּעָה) sowohl den Messias wie auch die Rettung bzw. das Heil bedeutet.<sup>1</sup> Somit wird mit dem *Sehen* Simeons in erster Linie an das Jesus-Kind gedacht, aber seine Aussage hat auch eine prophetische Bedeutung und betrifft das künftige Heil nicht nur Israels, sondern auch aller Völker (vgl. Lk 3,6; Apg 28-28). Zusätzliche Indizien auf dieses Verständnis gibt auch der Jesaja-Text (Jes 40,5G), auf den bei Lukas angespielt wird.<sup>2</sup> Aber Lukas konkretisiert die Prophetie von Jesaja „in doppelter Hinsicht: Einerseits verknüpft er das verheißene Heil für Israel ausdrücklich mit dem „Messias“ Jesus, andererseits verbindet er mit der Geburt Jesu die Erwartung, dass das verheißene Heil Israels in Bälde realisiert wird. Im Unterschied zu Jesaja scheint Lukas freilich nicht die „Völkerwallfahrt“ zum Zion (Jes 2,2-5; 45,14-25; 60,1-9) als den Weg zu verstehen, auf welchen die Heidenvölker zum Heil Israels hinzukommen. Er denkt wohl daran, dass durch die Verkündigung der frohen Botschaft von der „Umkehr zur Vergebung der „Sünden“ unter allen Völkern Israels messianisches Heil auch den Heiden offenbar wird. Medium dieser Verkündigung sind die „Zeugen“ vom Leiden und der Auferstehung des *Messias* Jesus (Lk 24,46-48), zu denen als wichtigster Zeuge unter den Völkern schließlich Paulus hinzukommt.“<sup>3</sup>

Somit bildet einerseits die Himmelfahrtsperikope den Abschluss der irdischen und heilenden Tätigkeit Jesu, andererseits richtet sie den Blick des Lesers auf die Zukunft, also

---

<sup>1</sup> Ausführlicher dazu siehe bei D.H. Stern, Kommentar I, 34f.190.

<sup>2</sup> Ausführlicher dazu siehe bei W. Stegemann, Jesus als Messias, 35.

<sup>3</sup> W. Stegemann, Jesus als Messias, 35f.

auf die Zeit der Kontinuität durch die Apostel und somit durch die Kirche bis zur Parusie (Apg 1,11). Dort, wo der ἔξοδος Jesu, also sein Leiden, sein Tod, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt in Jerusalem (aus der irdischen Perspektive des Lebens Jesu) endet, beginnt die Aktivität der Zeugen Jesu, besonders der Apostel, die die Kontinuität des Heils (σωτηρία; vgl. Lk 1,69.77; bzw. σωτήριον vgl. Lk 2,11.30) fortführen, bis der Menschensohn wiederkommt. Sie sind gemäß dem Willen Gottes (Lk 6,12-16), den Lukas durch das Gebetsmotiv (Lk 6,12) markiert hat, ausgewählt um das Werk Jesu fortzuführen<sup>1</sup>, dabei fungiert Jerusalem räumlich als heilsgeschichtlich relevanter Ort.<sup>2</sup> Nach lukanischem Konzept finden in Jerusalem die Heilungen durch die Apostel statt (Apg 5,15). In Jerusalem wird auch die Lehre über Jesus verbreitet (Apg 5,28) und nach Apg 8,1 breitet sich die Kirche über Jerusalem hinaus aus. Die Ausbreitung der Kirche über Jerusalem begründet Lukas mit der Verfolgung, die nach dem Tod des Stephanus ausbrach, der im Sterben der Verhaltensweise Jesu (Lk 23,34) folgt und der für seine Steiniger betet (Apg 7,59). Dabei erwähnt Lukas, dass die ganze Gemeinde sich über Judäa und Samaria zerstreute, dass aber die Apostel in der Stadt geblieben sind, um die Kontinuität zwischen dem Wirken Jesu und somit seinem ἔξοδος und der Tätigkeit der Kirche zu sichern, was E. Haenchen auf folgende Weise kommentiert: „Sie harren aus, um mit ihrem Bleiben die Kontinuität zu wahren.“<sup>3</sup> In Jerusalem wird jede neue missionarische Aktivität ratifiziert oder zur Kenntnis genommen (Apg 8,14; 9,27f; 11,18.22; 15,1-32; 18,22). So wird Jerusalem „zum Raumsymbol für die Kontinuität zwischen Jesus und der Kirche.“<sup>4</sup> Von dort gehen die Missionare in die Welt und verkünden σωτηρία; bzw. σωτήριον und βασιλεία τοῦ θεοῦ, nicht nur für die Juden, sondern auch für die Heiden, was Lukas paradigmatisch mit der Episode vom Hauptmann Kornelius (Apg 10,1-48) darstellt. Somit führen die Apostel und die Missionare, vor allem Petrus und Paulus, den Auftrag Jesu und somit seinen ἔξοδος weiter. Im lukanischen Konzept sind sogar Parallelen zwischen Jesus (Lk 9,31) und Petrus (Apg 12,1-24)<sup>5</sup> und zwischen Jesus (Lk 23,1-15) und Paulus (Apg 25,1.26.32)<sup>6</sup> redigiert. Diese Parallelen lassen darauf schließen, dass nach lukanischer Sicht an eine Fortführung des ἔξοδος Jesu durch

---

<sup>1</sup> Dazu siehe ausführlicher das Kapitel: *Das Gebetsmotiv in der lukanischen Verklärungsgeschichte und sein Bezug zum lukanischen Doppelwerk*, 173ff, dieser Arbeit. Mit dem Gebetsmotiv markiert Lukas die wesentlichen, heilsgeschichtlich relevanten Ereignisse in seinem Leben und im Leben seiner Zeugen, der Apostel, um sie auf die Kontinuität seines Werkes gemäß dem Willen Gottes vorzubereiten.

<sup>2</sup> Zur heilsgeschichtlichen Bedeutung Jerusalems siehe z.B. die Arbeiten von J. Kudasiewicz, *Nazwy Jeruzalem i Jerozolima w uzyciu sw. Lukasza*, 17-36; ders., *Rola Jeruzalem w Lukaszowej sekcji podrozy*, 17-39; ders., *Znalezienie Jeruzalem*, 43-59; vgl. auch F. Zehrer, *Jerusalem-Motiv*, 117-127; I. de la Potterie, *Jerusalem*, 57-70.

<sup>3</sup> E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 244.

<sup>4</sup> G. Lohfink, *Himmelfahrt*, 263.

<sup>5</sup> S.R. Garrett, *Exodus*, 656-680; C. Pacewicz, *Bedeutung*, 243f, auch Anm. 22.

<sup>6</sup> R.F. O'Toole, *Teologia die Luca*, 63-88; C. Pacewicz, *Bedeutung des Kontextes*, 243f, auch Anm. 22.

Petrus und Paulus gedacht ist. In diesem Sinn kann man auch vom ἔξοδος der Apostel und Missionare sprechen.<sup>1</sup>

Resümierend kann man feststellen, dass sich im lukanischen Konzept Hinweise auf den Auftrag Jesu, der explizit in Lk 9,31 durch das ἔξοδος-Motiv thematisiert wird, schon in der Vorgeschichte befinden, indem dem Leser die Aufgabe des Messias signalisiert wird, die ihm sukzessiv im Doppelwerk verdeutlicht wird. Die Vorgeschichte weist programmatisch auf die Funktion des Messias (Lk 1,32f; 46-55; 68; 2,25.29ff) und auf seine Person (Lk 1,35. 69f; 2,11.26.38.49) hin und somit auf verschiedene Aspekte des Auftrags (ἔξοδος) Jesu. In der Vorgeschichte liegt das messianische Konzept des Judentums (2 Sam 7,12ff; Jes 11,1ff; Mi 5,2-4; PsSal 17;18) zugrunde, das den Akzent auf das endgültige Aufrichten der Herrschaft des Gottesvolkes oder das Bringen des endzeitlichen Heils (Lk 1,32f) setzt, wobei der Schwerpunkt auf der heilsgeschichtlich-politischen Ordnung liegt. Der politische Aspekt erliegt in der lukanischen Redaktion einem *Entpolitisierungsprozess*. Während bei der galiläischen Tätigkeit der Aspekt der Befreiung aus der Macht der Dämonen, des Satans, der Not, der Erkrankung, der Sünden im Vordergrund steht, richtet Lukas gegen Ende der galiläischen Tätigkeit die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Notwendigkeit des Leidensschicksals Jesu als gottgewollt, prophetisch vorausgesagt und schriftgemäß. Deshalb konzeptualisiert Lukas die Verklärungsepisode so, dass der Leser durch die himmlischen Gestalten, Mose und Elija (Lk 9,30), explizit über den Auftrag (ἔξοδος) Jesu in Jerusalem und somit über sein Leiden, seinen Tod, seine Auferstehung, seine Himmelfahrt und seine Parusie informiert wird (Lk 9,31). In der lukanischen Redaktion schließt also die Himmelfahrtsgeschichte die irdische und heilende Tätigkeit Jesu ab, aber sie richtet auch den Blick des Lesers auf die Zukunft, also auf die Zeit der Kontinuität des Auftrags Jesu durch die Apostel und somit durch die Kirche bis zur Parusie (Apg 1,11). Das wundertätige Wirken der Apostel und Missionare und die Verkündigung des Heils für alle Völker weist auf die Kontinuität des Auftrags Jesu hin und somit auf die Kontinuität seines ἔξοδος bis er wiederkommt. Durch diese Konzeptualisierung der Aufgabe der Urkirche beabsichtigte Lukas möglicherweise auf einen anderen Aspekt des ἔξοδος-Verständnisses hinzuweisen, nämlich auf den ἔξοδος der Apostel und Missionare.

---

<sup>1</sup> Anderer Meinung ist W. Radl, Lukas I, 632. Er schreibt dazu: „Ob die Gesprächspartner mit ἔξοδος auch den Gedanken an den „neuen Exodus“ für die Kirche oder die Befreiung vom Satan verbinden, ist eher unwahrscheinlich“. Allerdings werden keine Argumente vorgestellt.

Somit wird aus der Perspektive des irdischen Lebens Jesu sein ἔξοδος mit seiner Himmelfahrt abgeschlossen, aber aus der heilsgeschichtlich-eschatologischen Perspektive ist der Auftrag (ἔξοδος) Jesu noch nicht beendet, weil die vom Messias erwartete Aufrichtung der Königsherrschaft (βασιλεία τοῦ θεοῦ) noch nicht realisiert ist. Die endgültige Realisierung des messianischen Heils und der Aufrichtung der Königsherrschaft (βασιλεία τοῦ θεοῦ) wird an den Parusie-Messias gebunden.



## IX. RESÜMEE

Mit der formkritischen, redaktionskritischen, literaturwissenschaftlichen und theologischen Analyse der Verklärungsepisode wurde eine eigenständige lukanische Konzeption der Verklärungsepisode erwiesen. Die lukanische Erzähltechnik sowie die redaktionellen Änderungen weisen ihn als Schriftsteller aus, der die ihm vorgegebene markinische Vorlage bewusst literarisch und theologisch neu konzeptualisiert. „Damit vollendet er den literarischen Prozeß, den Markus eingeleitet hatte, nämlich aus den mehr oder minder kerygmatischen Einzeltraditionen in Gestalt von Erzählungen und Logiensammlungen der Urgemeinden (im Unterschied zum paulinischen Kerygma) die literarische Gattung des Evangeliums zu schaffen (vgl. Lk 1,1-4).“<sup>1</sup> Deshalb schreibt Lukas die markinische Geschichte neu, um sie in die Situation seiner Leser hinein zu aktualisieren sowie seine eigenen literarisch-theologischen Schwerpunkte zu setzen. Die Verklärungsgeschichte setzt den Akzent auf den Heilswillen Gottes, der durch Jesus und seinen ἔξοδος in Jerusalem manifestiert wird und in der Parusie seine eschatologische Erfüllung findet. In Verbindung mit der lukanischen Vorgeschichte, die Jesus als den Sohn des Höchsten, den Retter, den Messias und den Erlöser bezeichnet (Lk 1,32f; 2,11.25.29ff.38), wird der Verklärungsepisode die heilsgeschichtliche Prägung verliehen, denn das, was versprochen wurde, findet in Jesus und dessen ἔξοδος seine Erfüllung. Um diese theologischen Absichten zu verwirklichen, führt Lukas nicht nur neue theologische Formulierungen ein, sondern ändert auch die Erzählstruktur und nicht zuletzt den sprachlichen Stil seiner Vorlage.

### Die Zusammenfassung der erzielten Ergebnisse

1. Der synoptische Vergleich mit dem Markus-Text hat die redaktionelle Souveränität des dritten Evangelisten erwiesen. Darauf weisen vor allem die redaktionellen Passagen (Lk 9,28ac.29a.31-33a-34c) hin, die als lukanisch nachgewiesen wurden.<sup>2</sup> Aber schon in der

---

<sup>1</sup> U. Busse, Wunder, 451.

<sup>2</sup> Vgl. R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ, 56. Ausführlicher dazu siehe das Kapitel:

Einführung zur Verklärungsepisode (Lk 9,28) sind die lukanischen Stileigentümlichkeiten sowie die eigenen theologischen Akzentsetzungen deutlich erkennbar. Im Einleitungssatz werden nicht nur stilistische, oft an klassisches Griechisch angepasste Verbesserungen vorgenommen, sondern auch die eigenen theologischen Intentionen signalisiert. Durch die Änderung der markinischen Vorlage μετὰ ἡμέρας ἕξ (Mk 9,2), die bei Markus vor allem auf die Kreuzigung Jesu (vgl. Mk 15,42) hinweist, in ὥστε ἡμέραι ὀκτώ (Lk 9,28) verschiebt Lukas den Schwerpunkt auf die Auferstehung und die Himmelfahrt. Durch die Einführung des Gebetsmotivs bekommt die lukanische Geschichte eine andere theologische Prägung.

Die Souveränität der redaktionellen Arbeit des Lukas ist auch im Weglassen des Terminus μεταμορφώθη und dessen Ersetzen durch den Ausdruck τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ und somit in der Begrenzung der Veränderung auf das Gesicht festzustellen. Diese redaktionelle Änderung kann man einerseits auf das biblische Verständnis des Wortes μεταμορφώ zurückführen, das die Veränderung des Gesichtes meint, andererseits ist sie durch die Berücksichtigung der Leser motiviert, die diesen Begriff mit den hellenistischen Mysterienkulten assoziieren konnten und dadurch den Text nicht im Sinne des Autors auffassen konnten. Die Zufügung *des veränderten Gesichtes* hat zwar in der Auslegungsgeschichte zur Annahme einer zusätzlichen Quelle bzw. Traditionsvariante geführt, aber das Motiv ist sowohl aus der biblischen als auch der außerbiblischen Tradition (z.B. Ex 34,29-35; 2 Kor 3,7.12; Ps-Philo, LibAntBil 12,1; 19,16; ExR 47,141; Sifre Num § 140; bT, Berakhot, fol 7a; DtnR 11; 1 QH 12,5-6; 15,23f;) so bekannt, dass man dadurch die lukanische Änderung nachvollziehen kann.

Die andere Schwerpunktsetzung in der lukanischen Auffassung wird auch durch das Streichen des Zusatzes ἔμπροσθεν αὐτῶν betont. Markus weist mit ἔμπροσθεν αὐτῶν darauf hin, dass die Verklärung Jesu für die Jünger geschieht. Lukas verschiebt durch dieses redigierende Eingreifen und durch die Zufügung des Gebetsmotivs den Akzent von den Jüngern weg und zentriert die Aufmerksamkeit des Lesers auf den betenden Jesus.

Die Erscheinung von Mose und Elia unterliegt auch der redaktionellen Bearbeitung, die durch die biblische Formel καὶ ἰδοὺ eingeführt wird und durch die Formulierung ἄνδρες δύο ergänzt wird. Erst in einem nachgeschobenen Relativsatz werden die beiden Männer als Mose und Elia identifiziert, wobei zugleich die Reihenfolge der Namen verändert wird (Mk 9,4 - Ἡλίας σὺν Μωϋσεῖ). Dadurch schafft Lukas zwar die chronologische Reihenfolge, aber ihm geht es nicht um eine historische Korrektur, sondern vor allem um die theologische Bestätigung, dass Jesus als Messias leiden müsse, gemäß dem, was *das Gesetz und alle Propheten* vorausgesagt haben (vgl. u.a. Lk 24,25ff.44ff; Apg 13,15.27ff; 26,22f). Diese

Sichtweise unterstützen die redaktionellen Passagen VV 31-33a, die das Leidensthema (ἐξοδος ἐν Ἱερουσαλὴμ) wiederaufnehmen. Das Einführen des Schlafmotivs schafft zusätzlich eine Korrespondenz mit dem Jüngerschlaf in der Passionsgeschichte (Lk 22,39-46). Mit dem Substantiv δόξα in Kombination mit dem Begriff ἐξοδος wird dem Leser nicht nur die Passionsgeschichte angedeutet, sondern proleptisch auch ein Ausblick auf die Auferstehung gegeben.

In den weiteren Verlauf der Geschichte werden die Jünger nach ihrem Schlaf, der mit einer coniugatio periphrastica ἦσαν βεβαρημένοι beschrieben wird, mit der biblischen Formel ὁ δέ (Lk 9,32) einbezogen. Die Funktionalität der Formel ὁ δέ ermöglicht Lukas, die Haupthandlung für eine kurze Zeit auszublenden und die Aufmerksamkeit des Lesers auf Petrus und die anderen Jünger zu richten. Danach nimmt Lukas wieder den Markus-Faden auf und lässt situationsgemäß die Jünger aktiv werden, indem Petrus die weggehenden himmlischen Gestalten mit seinem Vorschlag, Zelte zu bauen, festhalten möchte. Dabei wird die markinische Version sprachlich korrigiert.

Die Wolkenszene leitet Lukas, im Unterschied zu Markus (9,7 καί), mit einer für ihn stiltypischen Genitivus-Absolutus - Konstruktion ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος ein. Mit dieser redaktionellen Änderung wird mehr Dynamik in das Erzählgeschehen gebracht, die den Leser auf die Dramatik des weiteren Verlaufes der Episode vorbereitet, die durch das Angstmotiv akzentuiert wird. Das Einleiten des Angstmotivs nach dem Erscheinen der Wolke und vor dem Erklängen der Wolkenstimme wird durch das Eingehen der αὐτοῦς (Lk 9,34) in die Wolke begründet. Lukas verarbeitet auch die markinische Version der Wolkenstimme, indem er Jesus als ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος (Lk 9,35) und nicht wie Markus als ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός bezeichnet. In den Abschluss der markinischen Vorlage greift Lukas redigierend ein, indem er das Hapaxlegomenon ἐξάπινα und somit den Aspekt der Plötzlichkeit im Geschehen weglässt. Dadurch bekommt der abrupte markinische Abschluss der Wolkenstimme bei Lukas einen eleganteren Ausklang. Auch das markinische Schweigegebot unterliegt bei Lukas gemäß seinem theologischen Konzept der Bearbeitung, weil bei Lukas das Messiasgeheimnis im markinischen Sinn nicht vorhanden ist.

Der synoptische Vergleich hat erwiesen, dass Lukas gemäß der Zwei-Quellen-Theorie auf der markinischen Vorlage basiert, dass er aber souverän seine Textbasis verarbeitet. Die Differenzen sind durchweg stilistisch und theologisch begründet. Methodisch war die diachronische Sichtweise des Textes hilfreich, weil sie auf die Rezeptions- und Redaktionstechnik des Evangelisten hingewiesen hat und somit auf die interpretierende Aufnahme der Geschichte Jesu und ihre Akkommodation an die Leser.

2. Im nächsten Schritt wurde der Text redaktionskritisch unter der Berücksichtigung der traditionellen Motive und des Schemas, die die Einstufung zu einer literarischen Gattung bestimmen, analysiert.<sup>1</sup> Dabei stand methodisch zuerst die diachronische Sichtweise des Textes im Vordergrund. Da der Text für bestimmte Leser geschrieben wurde, musste der Verfasser die soziokulturellen Vorkenntnisse seiner Leser berücksichtigen, um mit ihnen in Kommunikation treten zu können. Deshalb verwendet Lukas die von der Tradition übernommenen Erzählmotive sowie Schemata, die einer gleichgearteten Kommunikationsebene zugeordnet werden. Nach der ausführlichen Analyse des biblischen Schemas der Sinaitheophanie<sup>2</sup>, der Elija-Theophanie und der Verklärungsepisode wurde ersichtlich, dass die Verklärungsgeschichte auf dem gleichen Schema basiert wie die beiden alttestamentlichen Theophanien. Auch die theophanischen Motive, wie Berg, Gottes Angesicht oder Blick, himmlische Begleiter, Lichtglanz (δόξα), Wolke, Stimme, Angst, Schreckreaktionen, werden in der Darstellung der Verklärung erkennbar. Somit schafft Lukas durch die von ihm verwendeten alttestamentlichen Motive und Termini einen Kommunikationszusammenhang mit dem Gedankengut der Leser. Dadurch kann der Leser einerseits Anspielungen an die alttestamentlichen Szenen erkennen, die bei ihm Assoziationen zu heilsgeschichtlichen Ereignissen wecken können. Auf diese Weise kann ihm bewusst werden, dass die Verklärungsgeschichte in der Erfahrung des Mose am Sinai oder des Elija am Horeb verankert werden soll. Andererseits wird in der Komposition der lukanischen Erzählung der Parallelismus zwischen der Verklärung, der Gethsemanieszene, der Auferstehung, der Himmelfahrt und der Parusie herausgearbeitet. Mit diesem redaktionellen Konzept erreicht Lukas, dass der Leser in seinem religiösen Denkhintergrund die analogen Szenen und Schemata im AT findet und seine Perspektive auf die zukünftigen Heilsereignisse in Jerusalem ausrichtet (ἐξοδος). Dadurch wird die Kohärenz und die Kontinuität zwischen den alttestamentlichen und den zukünftigen heilsgeschichtlichen Ereignissen erarbeitet.

Das Vorkommen bestimmter Motive (die Verwandlung, das leuchtende Gesicht, weiße Gewänder) ist auch für die apokalyptische Literatur charakteristisch. Deshalb entstand in der Auslegungsgeschichte die Frage, ob das *genus litterarium* der Verklärung nicht nur in der biblischen Theophanie, sondern auch in der frühjüdischen Apokalyptik verankert werden kann.<sup>3</sup> Die Analyse der biblischen und außerbiblischen Texte (z.B. äth Hen 14,8-16,4; 70-71; 1 QS 4,6ff; Dan 7; 10,5-6; Apk 4-5; 10,1) ergab, dass das apokalyptische Schema und die apokalyptischen Motive vor allem auf die Beschreibung des verklärten Jesus einen Einfluss

---

<sup>1</sup> Ausführlich dazu siehe das Kapitel: *Literarische Gattung*, 59ff, dieser Arbeit.

<sup>2</sup> Zur Theophanie siehe vor allem J. Jeremias, *Theophanie*; A. Scriba, *Geschichte des Motivkomplexes*.

<sup>3</sup> Vgl. dazu z.B. M. Sabbe, *Transfiguration*, 74ff; H.P. Müller, *Verklärung*, 58ff; X. Léon-Dufour, *Transfiguration*, 106ff; R. Pesch, *Markus II*, 73f.

ausgeübt haben. Dadurch wird die eschatologisch-apokalyptische Prägung der Verklärungsepisode akzentuiert.

3. Wie schon in den methodischen Überlegungen<sup>1</sup> erwähnt wurde, berücksichtigt die Redaktionskritik literaturwissenschaftliche Erkenntnisse und somit basiert sie auf literarisch analysierbaren Formen, die durch Textsignale zu erkennen gegeben werden. Bei der strukturellen Analyse der Verklärungsepisode war ersichtlich, dass Lukas solche literarische Textmerkmale setzt, um damit auf bestimmte Phasen im Erzählverlauf und auf strukturierende Elemente hinzuweisen.<sup>2</sup>

Mit der Einführung der (καὶ) ἐγένετο δὲ (ἐν τῷ) Gliederungs- und Einleitungsformel (Lk 9,28.29.33, vgl. auch V. 36)<sup>3</sup>, der biblischen Formel καὶ ἰδοὺ (Lk 9,30)<sup>4</sup> und von ὁ δέ (Lk 9,32) imitiert Lukas den Septuaginta-Sprachstil und gibt damit auch Hinweise auf die strukturelle Gliederung des Textes, die aus literaturwissenschaftlicher Sicht auf nachprüfbaren sprachlich-literarischen Kriterien basiert. Ein zusätzliches Indiz auf die Strukturierung des Textes gibt Lukas durch die Genitivus-Absolutus - Konstruktion ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος (Lk 9,34), die vor allem von H.J. Cadbury in Bezug auf die lukanischen Schriften untersucht wurde.<sup>5</sup> Unter Berücksichtigung der formalen strukturierenden Elemente werden in der lukanischen Redaktion der Verklärungsgeschichte außer den Einleitungs- und Abschlussversen (Lk 9,28.36) sechs Erzählschritte vorgegeben: 1. Lk 9,29 - die Beschreibung des verklärten Jesus; 2. Lk 9,30-31 - die Erscheinung der himmlischen Gestalten und deren Gespräch mit Jesus; 3. Lk 9,32 - der Wendepunkt in der Geschichte; die Aufmerksamkeit des Lesers wird wieder auf die Jünger gerichtet; 4. Lk 9,33 - Reaktion des Petrus auf das Geschehen; 5. Lk 9,34 - Erscheinung der Wolke; 6. Lk 9,35 - Wolkenstimme.

Zwar spielt in der Formkritik der Textinhalt eine zweitrangige Rolle, aber Lukas konzeptualisiert den Verklärungstext so, dass der Textinhalt mit der literarisch-formalen Gliederung nicht nur abgestimmt ist, sondern zusätzliche Informationen zum Textverständnis liefert. Um den Blick des Lesers auf die vom Autor gewünschte Rezeption des Textes zu richten, verwendet der Autor unterschiedliche Erzählstrategien. Somit ergab die inhaltliche

---

<sup>1</sup> Siehe dazu die Einleitung zu dieser Arbeit.

<sup>2</sup> Ausführlicher dazu siehe das Kapitel: *Die strukturelle Komposition von Lk 9,28-36, 80ff*, dieser Arbeit.

<sup>3</sup> Dazu vgl. Z.B. H.J. Cadbury, *Style and literary*, 105f; M. Johannesson, καὶ ἐγένετο, bes. 198-211. Ausführlicher dazu siehe das Kapitel: *Synoptischer Vergleich von Lk 9,28-36 mit Mk 9,2-8, 37ff*, und *Die strukturelle Komposition von Lk 9,28-36, 80ff*, dieser Arbeit.

<sup>4</sup> Dazu vgl. M. Johannesson, καὶ ἰδοὺ, 47; P. Fiedler, *Formel*, 21-38. Ausführlicher dazu siehe das Kapitel: *Synoptischer Vergleich von Lk 9,28-36 mit Mk 9,2-8, 37ff*, und *Die strukturelle Komposition von Lk 9,28-36, 80ff*, dieser Arbeit.

<sup>5</sup> H.J. Cadbury, *Style and literary*, 133. Vgl. auch Ch. Niemand, *Minor Agreements*, 218ff; A.W. Argyle, *Genitive Absolute*, 285.

Analyse der durch die formalen Textmerkmale vorgegebenen Erzählschritte wichtige Hinweise auf die Erzählstrategie, die auf dem Schema: *Göttliches Zeichen - Interpretation* basiert. Somit werden mit der Berücksichtigung des Textinhalts in der Komposition der Verklärungsepisode außer den Anfangs- und Schlussversen zwei Teile unterschieden: 1. Die Verwandlung Jesu, das Erscheinen der himmlischen Gestalten und das Gespräch von Mose und Elia mit Jesus; 2. Das Erscheinen der Wolke und die Stimme aus der Wolke, die symmetrisch zueinander stehen. Zwischen diesen beiden Teilen führt Lukas noch eine besondere Episode ein, die zentral hineinkomponiert ist, nämlich den Schlaf der Jünger und den Vorschlag des Petrus, Zelte zu bauen, was keinen Anhalt in der Vorlage besitzt.

Um einen tieferen Einblick in die vom Autor gewünschte Rezeption des Textes durch den Leser zu erzielen, ist es relevant das gesamte Konzept des Evangelisten zu beachten. Lukas signalisiert schon im Vorwort den programmatischen Charakter seines Evangeliums, indem er auf die Ziele seines Schreibens, auf die Vorgehensweise und die kommunikativen Absichten in Bezug auf den Leser (Lk 1,3) hinweist. Das Einbeziehen des Lesers lässt sich in dem Hinzufügen der Widmung *für dich, hochverehrter Theophilus* (Lk 1, 3) erkennen. Aus lukanischer Sicht handelt es sich um Theophilus, der stellvertretend für den Leser steht, mit dem der Autor in Kontakt treten möchte.<sup>1</sup> Bei der Lektüre des Textes ist es signifikant, dass Lukas einerseits den Handlungsverlauf der Ereignisse für den Leser mit der Anwendung verschiedener Erzähltechniken schildern will, dass andererseits mit ihm kommunizieren möchte.<sup>2</sup> Auf diese Weise entstand eine Dialektik, die innerhalb des Textes eine Diskussion des Autors mit dem Leser durch den impliziten Leserverweis ermöglicht hat. Die Berücksichtigung des Lesers in der Komposition des Textes ermöglicht nach den literaturwissenschaftlichen Erkenntnissen<sup>3</sup> die Kommunikation mit ihm und eine Einsicht in die tiefere Dimension des Textes, die durch die vorgegebene Textstruktur mit ihren Orientierungspunkten und Textbezügen signalisiert wird. Um die Kommunikation mit dem Leser zu verwirklichen, werden bei Lukas zwei einander zugeordnete Kommunikationsebenen in der Verklärungsgeschichte zu erkennen gegeben: Die Ebene des impliziten Leserverweises und die auf diesen einwirkende Erzählebene.

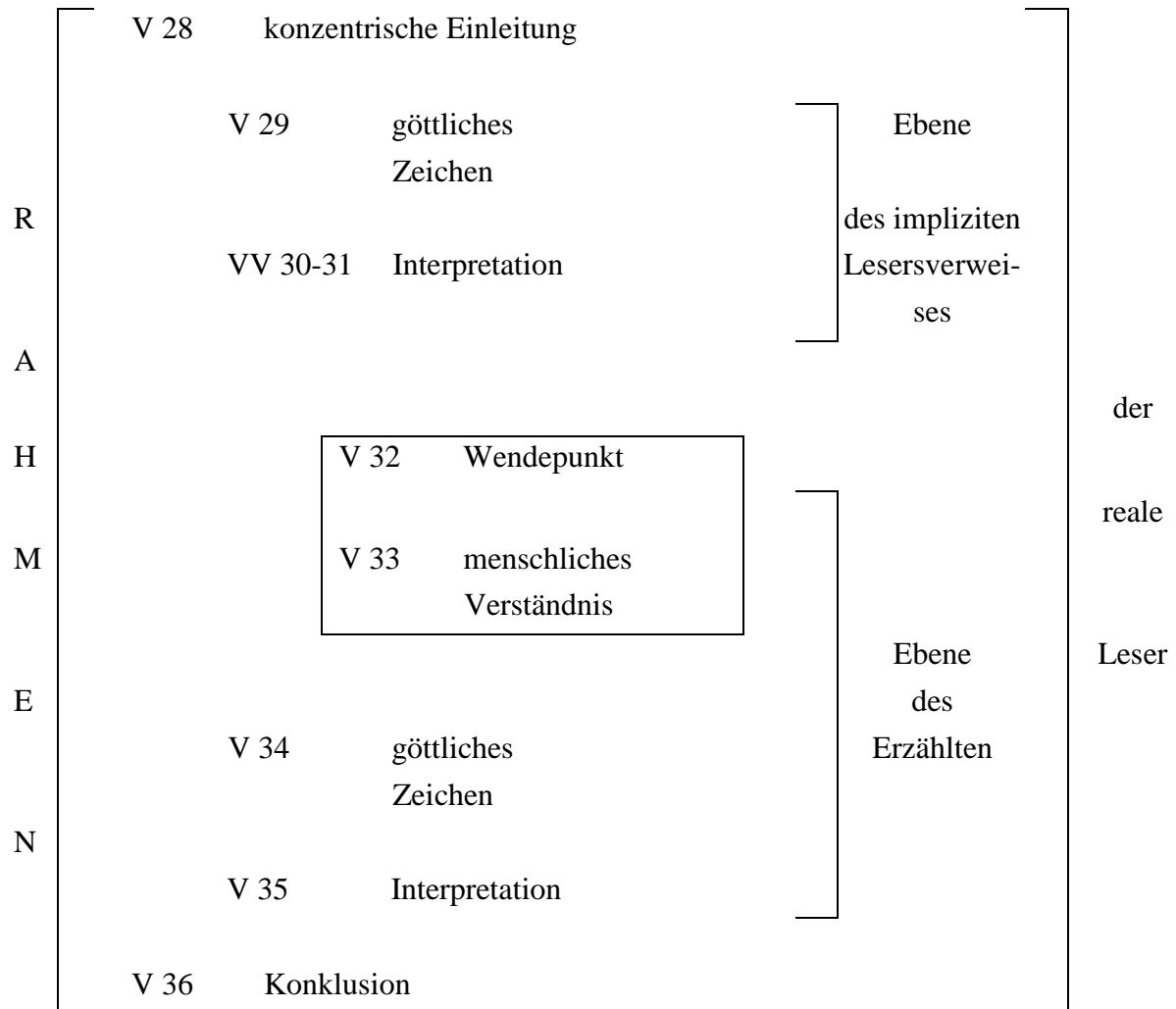
---

<sup>1</sup> Vgl. U. Busse, Das "Evangelium", 165.

<sup>2</sup> J.M. Nützel, Verklärungserzählung, 292ff hat darauf hingewiesen, dass manche Informationen und Geschehen direkt für den Leser bestimmt sind und nicht für Jesus oder die Jünger.

<sup>3</sup> Zum realen und impliziten Leser/Autor siehe bei W. Iser, Akt des Lesens, 60f., E. Reinmuth, Hermeneutik, 18f, und im Kapitel: *Die strukturelle Komposition von Lk 9,28-36, 80ff*, dieser Arbeit.

Die graphische Darstellung veranschaulicht die Komposition der Struktur.



4. Im nächsten Schritt wurden der Kontext und die parallelen Stellen, gemäß der synchronischen Methode der Redaktionskritik, analysiert.<sup>1</sup> Die Erforschung des Kontextes ergab, dass er einerseits die Verklärungsepisode thematisch vorbereitet, dass ihr andererseits so auch eine große Funktion zugewiesen wird, indem sie das nach Markus so genannte Messiasbekenntnis des Petrus (Lk 9,18-21) und die Ergänzung über den leidenden Messias bestätigt. Lukas konzipiert das neunte Kapitel so, dass er den Markus-Stoff (Mk 6,45-8,26) auslässt und somit die Verklärung aufgrund der *großen Auslassung* unmittelbar mit der Christusfrage des Herodes (Lk 9,7-9) verbindet. Im vorstehenden Kontext spielen die Frage nach der Identität Jesu und das Leidensmotiv eine zentrale Rolle und verbinden die

<sup>1</sup> Ausführlich dazu im Kapitel: *Kontext und parallele Stellen*, 96ff, dieser Arbeit.

aufeinander folgenden Erzählungen. Die Stellung der Verklärungsepisode in dem Teil des Evangeliums, wo Jesus Galiläa verlassen will (Lk 8,1ff), um nach Jerusalem zu gehen, betont zusätzlich die Bedeutung dieser Geschichte. Sie bildet gegen Ende dieser Sektion einen Höhepunkt und ist auf die Identität Jesu und seine Leidensgeschichte in Jerusalem bezogen. Im nachfolgenden Kontext bringt Lukas die von Markus übernommene Perikope von der Heilung eines besessenen Jungen (Lk 9,37-43a), die auch auf die Identität Jesu hinweist, sowie die zweite Ankündigung von Leiden und Auferstehung Jesu (Lk 9,43b-45). Kompositorisch redigiert Lukas den Kontext so, dass die Verklärungsepisode durch zwei Leidensankündigungen und durch die Nachfolge (Lk 9,23-27) mit dem Ausblick auf ἐλθεῖν ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ (Lk 9,26) und das Sichtbarwerden der βασιλεία τοῦ θεοῦ (Lk 9,27) sowie die Manifestation der Macht Jesu über die Dämonen (Lk 9,37-43a) gerahmt ist.

Methodisch war es wichtig, die sachlich parallelen Stellen zu erforschen, um auf die Interdependenz der Texte einzugehen. Durch diese methodische Vorgehensweise konnte die Entwicklung der theologischen Gedanken des Lukas, die in der Verklärungsgeschichte signalisiert sind, nachvollzogen werden. Die auffallenden Parallelen zu Lk 9,28-36 in Lk 22,39-46 und in Apg 1,9-11 und ihre Korrespondenz ermöglichen eine präzise Interpretation der theologischen Bedeutung des Verklärungsgeschehens. Lukas konzeptualisiert die parallelen Stellen so, dass sie durch die literarisch-strukturelle Darstellung sowie durch die ähnlichen Motive und Formulierungen identifiziert werden können. Die Analyse der parallelen Texte ergab, dass die Verklärung und somit das ἔξοδος-Motiv ihre Fortsetzung im Geschehen auf dem Ölberg (Lk 22,39-46) finden. Somit wird das ἔξοδος-Motiv durch die Leidensgeschichte verdeutlicht, die wiederum durch eine andere Parallelität ergänzt wird, nämlich die Himmelfahrt (Apg 1,9-11) mit ihrem Ausblick auf die Parusie (Apg 1,11).

Die Verklärung mit ihren vielfältigen Motiven (z.B. ἔξοδος, Mose, Verwandlung, Berg, Wolke, Stimme, etc.) lenkt die Gedanken des Lesers auch auf das alttestamentliche Geschehen am Berg Sinai zurück. Gemäß der synchronischen Methode der Redaktionskritik gehört zur Erforschung der theologischen Gedanken auch die intertextuelle Berücksichtigung des großen Zusammenhanges, auch der alttestamentlichen Texte. In diesem Sinne wurde auch die Parallelität zwischen Ex 24 und der Verklärungsepisode untersucht. Dabei wurde festgestellt, dass man so, wie der alttestamentliche Exodus das zentrale Ereignis in der Geschichte Israels war, analog die gleiche, zentrale Bedeutung dem *neuen* Exodus für das Christentum zuweisen kann. Somit schafft die Verklärung mit ihrem ἔξοδος, der das Leiden, die Auferstehung, die Himmelfahrt und die Parusie impliziert, einerseits eine Analogie zur alttestamentlichen Exodusgeschichte, andererseits wurde durch die Parallelität mit Apg 12



festgestellt, dass sie ebenfalls ein typologisches Modell für den Vergleich mit der Urgemeinde bildet.

Durch die Analyse der parallelen Stellen<sup>1</sup> wurde ersichtlich, dass der ἔξοδος das Leiden, den Tod, die Auferstehung, die Himmelfahrt und zugleich die Parusie beinhaltet und seine Kontinuität in der Urgemeinde findet, bis der Parusie-Christus wiederkommt.

5. Die redaktionskritischen und literarischen Erkenntnisse wurden in die exegetische Argumentation eingearbeitet. Somit wurden die strukturelle Gliederung, die Erkenntnis des Schemas (Zeichen und Interpretation) sowie die Berücksichtigung des Lesers in der Komposition des Textes in die Interpretation der Verklärungsepisode einbezogen. Der synoptische Vergleich hat schon zu Anfang der Geschichte die Aufmerksamkeit auf die Phrase μετὰ τοὺς λόγους τούτους (Lk 9,28) gelenkt, die zusammen mit der Zeitangabe ὥσπερ ἡμέραι ὀκτὼ die Verklärungsgeschichte sehr eng mit dem Kontext verbindet. Mit diesem Hinweis bekommt der Leser die Information, dass die nachfolgende Erzählung in der thematischen Kontinuität mit dem Kontext steht und somit die messianische Identität Jesu, seine Leidens-, Auferstehungs- und Erhöhungsgeschichte sowie das Thema *Jünger als Zeugen* angesprochen werden. Mit der Zahl *acht* wird die Ausrichtung der Verklärung auf das Ostergeschehen (vgl. Apg 20,7f; Joh 20,24-29; Barn 15,9)<sup>2</sup> gelenkt. Das redaktionelle Gebetsmotiv hebt die theologische Relevanz der berichteten Geschichte hervor.

Mit der Konstruktion καὶ ἐγένετο ἐν τῷ mit Infinitiv προσεύχεσθαι (Lk 9,29) wird einerseits die Fortsetzung der Geschichte signalisiert, andererseits aber wird die Ebene des impliziten Leserverweises eingeführt. Auch das wiederholte Erwähnen des Gebets setzt erneut den Akzent auf die Wichtigkeit dessen, was berichtet wird. Dabei erfolgt mit der Anwendung der eschatologisch-apokalyptischen Nomenklatur und Symbolik die Beschreibung des verklärten Jesus, die dem Leser als göttliches Zeichen gegeben wird. Die Formulierung ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἑξαστράπτων als Ergänzung zu πρόσωπον suggeriert die Zugehörigkeit Jesu zur Welt Gottes. Die weiße, glänzende (ἑξαστράπτων-Hapaxlegomenon) Bekleidung weist auf das himmlische Weiterleben nach dem Tod hin. Durch dieses Zeichen bekommt der Leser Hinweise auf die Auferstehung Jesu und seine Parusie.

Gemäß der lukanischen Erzählstrategie *Zeichen - Deutung* wird dem Leser in Lk 9,30-31 die Deutung des Zeichens durch die mit der Formel καὶ ἰδοὺ literarisch eingeführten himmlischen Gestalten (Mose und Elija) gegeben. Sie interpretieren die Verklärung, indem

---

<sup>1</sup> Die Intertextualität gehört zu den Grundprinzipien der Interpretation der antiken und somit auch biblischen Literatur. Dazu vgl. E. Reinmuth, *Hermeneutik*, 81f.

<sup>2</sup> Ausführlich dazu siehe im Kapitel: *Interpretation*, 115ff, dieser Arbeit.

sie über den ἔξοδος Jesu in Jerusalem sprechen. Durch die redaktionelle Einführung des Gesprächsinhalts auf der Ebene des impliziten Leserverweises wird der Leser literarisch sehr geschickt auf die zukünftige Mission Jesu vorbereitet und somit wird er in das Schicksal Jesu schneller eingeführt als die Jünger. Das Doxamotiv gibt zusätzlich Hinweise auf die Zugehörigkeit Jesu zur göttlichen Welt.

Die syntaktisch-grammatikalische Konstruktion, die mit καὶ ἐγένετο in Lk 9,29 eingeleitet wurde und mit dem καὶ ἰδοὺ - Nachsatz (V 30) abgeschlossen wird, weist auf den inneren Zusammenhang zwischen dem Zeichen und der Interpretation hin. Auf diese Weise wird der dynamische Prozess des Geschehens, der vom übernatürlichen Zeichen (V 29) zur göttlichen Deutung (V 31) führt, dem Leser veranschaulicht.

Der nächste Erzählschritt wird strukturell mit der Partikel ὁ δέ (Lk 9,32) markiert. Dadurch wird die Aufmerksamkeit des Lesers von der Ebene des impliziten Leserverweises auf das menschliche Verständnis des Geschehens gelenkt, indem sein Blick von der Haupthandlung, die in diesem Moment ausgeblendet wird, auf die Jünger gerichtet wird. Petrus und οἱ σὺν αὐτῷ werden nach dem Schlaf wieder in die Geschichte einbezogen. Das Schlafmotiv korrespondiert mit dem Schlaf der Jünger auf dem Ölberg (Lk 22,45) und ermöglicht dem Leser, die Zusammenhänge zwischen den beiden Situationen zu erkennen. Es weist auf das Unverständnis der Jünger in Bezug auf das, was geschah oder geschehen wird, hin. Gemäß der nach dem Schlaf erblickten Szene reagiert Petrus mit einem Vorschlag, Zelte zu bauen, die auf den Anbruch der Endzeit, vor allem durch das Erscheinen von Mose und Elija, assoziativ hindeuten. Dadurch wird das menschliche Verständnis des Erblickten zum Ausdruck gebracht. Es weist darauf hin, dass die Verklärung Jesu von den Jüngern als aktuelles Erleben der δόξα und der βασιλεία τοῦ θεοῦ wahrgenommen wurde.

Durch die so literarisch und inhaltlich konzeptualisierte Geschichte kann der Leser zwei Initiationsstufen erkennen. Für die Jünger bedeutet die Erscheinung von Mose und Elija und die δόξα Jesu die Offenbarung der gegenwärtigen Messianität Jesu und der eschatologischen Zeit. Der Leser ist durch das Wissen über den ἔξοδος viel weiter in die zukünftigen Ereignisse initiiert als die Jünger. Für ihn deutet die Geschichte, die ja mit dem Kontext korrespondiert, an, was Ankündigung des Leidens, des Todes und der Auferstehung für den Parusie-Jesus bedeutet.

Da das ganze Geschehen von den Jüngern jedoch nicht begriffen wird, besteht weiterhin Klärungsbedarf, was zum Einleiten eines neuen Zeichens auf der Erzählebene veranlasst. Literarisch konstruiert Lukas dies mit dem Genitivus Absolutus ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος. Auf diese Weise wird die Wolkenszene (ἐγένετο νεφέλη) eingeleitet. Der Terminus νεφέλη richtet die Denkweise des Lesers auf griechische und jüdische Tradition, in der die Wolke ein wesentliches Merkmal der Präsenz Gottes ist. Da die Wolke in den alttestamentlichen und apokalyptisch-eschatologischen Traditionen, die der Leser durch das bei ihm vorausgesetzte

Wissen um die Intertextualität erkennen kann, in ihrer Bedeutung verschiedene Nuancen aufweist, kann man sie in der Verklärungsgeschichte nicht nur als ein punktuelles Geschehen deuten, sondern auch als eine Vorschau auf die künftige eschatologische Funktion Jesu, mit dem Parusie-Thema im Hintergrund. Das Angst-Motiv verleiht der Episode zusätzlich eine theophanisch-apokalyptische Prägung. Da dieser Teil der Geschichte an die Jünger gerichtet wird, sind sie die direkten Empfänger des Zeichens. Durch die Stimme (φωνή) aus der Wolke wird das Verklärungsereignis nicht nur für die Jünger interpretiert, sondern auch dem Leser ein Hinweis auf die intertextuellen Zusammenhänge der Verklärungsepisode mit der Taufe (Lk 3,21f) gegeben.

Dadurch ermöglicht der Autor dem Leser die von ihm intendierte Rezeption des Textes und deutet ihm an, dass die Stimme ἐξ οὐρανοῦ (Lk 3,21) während der Taufe, die Jesus öffentlich als Gottes Sohn proklamiert, den theologischen Schwerpunkt auf die Erwählung Jesu (ὁ ἐκλελεγμένος) zur Erfüllung seiner Mission verlegt. Somit erfahren die Jünger das, was dem Leser in Lk 9,31 mit dem ἔξοδος-Motiv offenbart wird, nun durch die Stimme aus der Wolke, aber nur in Bezug auf die Identität Jesu, nicht in Bezug auf seine Mission. Der Auftrag Jesu wird den Jüngern also sukzessiv im Verlauf der weiteren Ereignisse mitgeteilt. Die Offenbarung aus der Wolke wird deshalb konsequent mit der direkt an die Jünger gerichteten Aufforderung, auf Jesus zu hören (αὐτοῦ ἀκούετε), abgeschlossen.

Lk 9,36 beschließt die ganze Episode und erwähnt das Schweigen der Jünger mit der Formulierung οὐδενὶ ἀπήγγειλαν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις οὐδὲν ὧν ἑώρακαν. Dadurch soll bereits deren zukünftige Zeugenrolle als Augenzeugen, die von Pfingsten an zu Zeugen für die Jesusgeschichte (Apg 10) bevollmächtigt sind, angedeutet werden.

6. Der synoptische Vergleich mit Mk 9,2-8 und die Analyse der lukanischen Bearbeitung seiner Vorlage haben zudem ergeben, dass Lukas in seine Verklärungsepisode das Gebetsmotiv eingeführt hat. In der Forschung wurde öfters darauf hingewiesen, dass das Gebetsmotiv zu einem der theologischen Hauptthemen des Lukas gehört.<sup>1</sup> Alle wesentlichen Ereignisse im Leben Jesu sowie im Leben der Apostel und der Gemeinde werden durch das Gebetsmotiv markiert (Lk 3,21f; 6,12f; 9,18.28f; 22,44; 23,34; Apg 1,14.24f; 6,6; 9,11; 10,9ff.30ff; 13,2). Lukas erwähnt auch öfter als die anderen Synoptiker ein spontanes Gebet Jesu. Bei Markus (Mk 1,35; 6,46; 14,32-42; 15,34) und Matthäus (Mt 11,25-27 Q; 14,23; 26,36-46; 27,46) findet man jeweils vier Notizen über das Beten Jesu, dagegen notiert Lukas

---

<sup>1</sup> Ausführlicher dazu siehe im Kapitel: *Das Gebetsmotiv in der lukanischen Verklärungsgeschichte und sein Bezug zum lukanischen Doppelwerk*, 173ff, dieser Arbeit.

elfmal das Gebet Jesu (Lk 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28f; 10,21f; 11,1; 22,32; 22,41-45; 23,34.46). Das lukanische Interesse an dieser Thematik betonen zusätzlich die Notizen über die Gebetspraxis der Gemeinde in der Apostelgeschichte (Apg 1,14.24; 2,42.46f; 4,24-31; 6,6; 12,5.12; 13,3; 20,36; 21,5) sowie die Berichte über das Gebet einzelner Personen (Apg 3,1; 6,4; 8,15; 9,11.40; 10,4.9.30f; 11,5; 14,23; 16,25; 22,17; 28,8).

Die Analyse der lukanischen Gebetsnomenklatur ergab eine große Vielfältigkeit der verwendeten Verben (προσεύχομαι/προσευχή, αἰτέω, ἐρωτάω, δέομαι, προσκυνέω) und ihrer Nuancen. Lukas redigiert in seinen Schriften auch viele Szenen, in denen von dem Loben, dem Danken und dem Preisen Gottes gesprochen wird, die mit den Verben αἰνέω, δοξάζω und εὐλογέω wiedergegeben werden. Das besondere Interesse an der Gebetsthematik kann man zusätzlich aus den Sondergutparabeln mit Gebetsparänese (Lk 11,1-13; 18,1-14) entnehmen.

Die ausführliche literarisch-theologische Analyse der elf Gebetsnotizen (Lk 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28f; 10,21f; 11,1; 22,32; 22,41-45; 23,34.46) unter Berücksichtigung der Vorgeschichte mit ihrem programmatischen Charakter wies darauf hin, dass Lukas theologisch relevante Stellen mit der Gebetsnotiz versieht.

Lukas konzeptualisiert sein Evangelium so, dass die Verklärungsepisode an der entscheidenden Stelle in der Komposition des gesamten Textes steht, nämlich vor dem Zeitpunkt, an dem Jesus sein Wirken in Galiläa beendet und die durch das Exodusmotiv motivierte Entscheidung trifft, nach Jerusalem zu gehen. Die zentrale Stellung des durch das Gebetsmotiv markierten Verklärungstextes in der Komposition des Evangeliums gibt strukturell-theologische Hinweise auf die Korrespondenz der Gebetsnotizen und auf ihren inneren Zusammenhang mit der Verklärungsepisode.

In der Verklärungsgeschichte findet auch die in der Vorgeschichte angesprochene Thematik ihre Fortführung und ihre Präzisierung; außerdem ist ein deutlicher Gedankenfortschritt der Thematik zu beobachten. Die thematische Gedankenentwicklung ist durch die vorher stehenden Gebetstexte (Lk 3,21; 5,16; 6,12) gekennzeichnet. Wiederum nehmen die nachfolgenden Texte, die durch die Gebetsnotiz (Lk 10,21f; 11,1; 22,32; 22,41-45; 23,34.46) markiert sind, Bezug auf die Verklärungsgeschichte, indem sie den in Lk 9,31 erwähnten ἔξοδος-Auftrag Jesu und seine göttliche Identität thematisch weiterentwickeln. Somit ist die Verklärungsepisode nach dem lukanischen Konzept ein Bindeglied zwischen den vorher stehenden Texten und den nachfolgenden Erzählungen, die mit dem Gebetsmotiv die Aufmerksamkeit des Lesers auf sich ziehen. Die Kontinuität der theologischen Thematik ist explizit am Beispiel der futurisch formulierten Ansage des Engels (Lk 1,32.35) erkennbar, die aus der Perspektive der Verklärungsepisode (Lk 9,31.35) verständlicher wird. Auch die Aufgabe des Messias (Lk 2,25f.30ff.34.38) wird durch das ἔξοδος-Motiv (Lk 9,31) präzisiert. Die nachfolgenden durch das Gebetsmotiv markierten Texte lenken die

Aufmerksamkeit des Lesers auf die heilsgeschichtlich relevante Leidens- und Verherrlichungsthematik (Lk 22,39-46; 23,34.46); dabei wird die eschatologische Perspektive berücksichtigt (Lk 10,21f). Im Fokus der Aufmerksamkeit befindet sich auch die Jüngerthematik (Lk 6,12ff; 9,20.28ff; 11,1-4; 22,31ff; 22,39ff), die dem Leser Hinweise auf die zukünftige Zeugenrolle der Jünger und auf die Fortführung des Werkes Jesu durch seine Auserwählten gibt.

7. Nach der Analyse der redaktionellen Bearbeitung des markinischen Textes war die Einführung des Gesprächsinhalts der himmlischen Gestalten mit Jesus (Lk 9,31) durch Lukas ersichtlich. Dadurch sollte nochmal das Exodusmotiv eingeleitet werden. Der Begriff ἔξοδος löste in der Forschung eine Diskussion in Bezug auf seine Bedeutung aus.<sup>1</sup> In der lukanischen Redaktion weist ἔξοδος auf die Leidensgeschichte Jesu, seine Auferstehung, seine Himmelfahrt und die Parusie hin.

Da die Aufgabe des Messias, des Sohnes Gottes, die Errettung Israels aus der Hand der Feinde (Lk 1,74), die Befreiung des Volkes Gottes, die Veränderung der sozialen Verhältnisse (Lk 1,52), das Bringen des Heils bzw. der Erlösung (Lk 1,69.71.77; 2,11.25.38) und die Verkündigung der βασιλεία τοῦ θεοῦ ist, besteht die Gefahr, dass die Funktion des Messias politisch missverstanden wird. Deshalb erliegt im lukanischen Messiaskonzept der politische Aspekt der Messianität Jesu einem *Entpolitisierungsprozess*.<sup>2</sup>

Diese redaktionelle Tendenz ist schon in der Darstellung des öffentlichen Wirkens Jesu in Galiläa erkennbar, aber die soziale Problematik befindet sich weiterhin im Blickpunkt des Autors (Lk 4,18). Deshalb wird Jesus mit der göttlichen Vollmacht ausgestattet, um Menschen in der Notlage zu helfen, um sie aus der Gewalt der Dämonen zu befreien. Mit der Setzung des Schwerpunktes auf den exorzistisch-heilenden Aspekt der Messianität Jesu gibt Lukas ein Hinweis auf eine andere Nuance des ἔξοδος, nämlich auf die Befreiung vom Satan (vgl. Lk 4,1-13; 10,17ff; 11,14-23; Apg 19,11-20).

Aber schon gegen Ende der Tätigkeit in Galiläa wird die Aufgabe des Messias mit dem Leidensschicksal verbunden. Diese Aufgabe wird in der Verklärungsgeschichte präzisiert (Lk 9,31: ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἡμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλὴμ) und zusätzlich durch die Auswahl der himmlischen Gestalten (Mose und Elija) betont, da die beiden Repräsentanten in der jüdischen Tradition ein solches Schicksal symbolisieren.

Die Untersuchung der parallelen Stellen und des Kontextes ermöglichten die Präzisierung des Begriffs ἔξοδος und somit der Mission des Sohnes Gottes. Die Ergebnisse haben darauf hingewiesen, dass Lukas in seinem Konzept die heilsgeschichtliche Notwendigkeit des

---

<sup>1</sup> Ausführlich dazu siehe im Kapitel: *Das Exodusmotiv, 234ff*, dieser Arbeit.

<sup>2</sup> Ausführlich dazu siehe im Kapitel: *Das Exodusmotiv, 234ff*, dieser Arbeit.

Leidens und des Todes Jesu als gottgewollt prophetisch vorhersagt und schriftgemäß mit δεῖ (Lk 2,49; 9,22; 13,33; 17,25; 24,7.26.44; Apg 1,16 u.a.) hervorhebt. Die Leidensgeschichte ist eine unbedingte Voraussetzung für ihn, um in seine Herrlichkeit einzugehen (Lk 23; 24,26). Damit ist die Aufgabe des Messias nicht mit dem Tod beendet, sondern öffnet eine neue Perspektive, nämlich die Himmelfahrt Jesu. Aber Lukas konzeptualisiert die Himmelfahrtsepisode (Lk 24,50ff; Apg 1,1ff) so, dass mit dem Wolkenmotiv das Parusie-Thema angedeutet wird. Die Wolke ist eine theologische Chiffre für die Dimension Gottes, die sich am Ende der Welt den Menschen offenbart und Jesus als den Menschensohn zu erkennen gibt, als den Parusie-Christus, der seinen Auftrag am Ende der Zeiten vollständig erfüllt (vgl. Lk 9,31: ἤμελλεν πληροῦν).

Somit ist der ἔξοδος Jesu aus der Perspektive des irdischen Lebens Jesu mit seiner Himmelfahrt abgeschlossen, aber die heilsgeschichtlich-eschatologische Dimension seines Auftrags wird erst mit der endgültigen Realisierung des messianischen Heils Gottes durch den Parusie-Messias erfüllt. Aber bis der Parusie-Messias wiederkommt, werden seine Nachfolger seinen ἔξοδος fortführen.

Abschließend kann man feststellen, dass die in der Vorgeschichte formulierte Thematik anerkanntermaßen im Verlauf des Evangeliums aufgegriffen und entwickelt wird. Dabei ist die besondere Stellung der Verklärungsepisode zu betonen, die in der Komposition des dritten Evangeliums eine zentrale Rolle spielt.<sup>1</sup> Sie ist komponiert an der entscheidenden Stelle des Gesamttextes, als Jesus sein Wirken in Galiläa zum Ende führte und sich, motiviert durch das Exodus-Motiv, entschieden hat, nach Jerusalem zu gehen. Somit findet in der Verklärungsgeschichte die in der Vorgeschichte signalisierte Thematik nicht nur ihre Fortführung und ihre Präzisierung, sondern es wird auch eine deutliche Entwicklung der Thematik erkennbar. Dabei wird dem Gebetsmotiv eine besondere Rolle zugewiesen, indem es die theologisch relevanten aufeinander folgenden Episoden verbindet (Lk 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28f; 10,21f; 11,1; 22,32; 22,41-45; 23,34.46). Die durch das Gebetsmotiv markierten vorher stehenden Texte (Lk 3,21; 5,16; 6,12) bereiten die in der Verklärungsgeschichte angesprochene Thematik vor, die wiederum mit den nachfolgenden Gebetstexten (Lk 10,21f; 11,1; 22,32; 22,41-45; 23,34.46) in enger Beziehung zur Verklärungsepisode steht, indem sie den in Lk 9,31 erwähnten ἔξοδος-Auftrag Jesu und seine Gottessohnschaft thematisch weiterentwickeln.

Somit bildet die Verklärungsparikope in ihrer Funktionalität einerseits ein Bindeglied zwischen dem vorher Berichteten und den nachfolgenden Erzählungen, die durch das Gebetsmotiv gekennzeichnet sind; andererseits wird die futurisch formulierte Ansage des

---

<sup>1</sup> Vgl. z.B. W. Radl, Lukas I, 636.

Engels (Lk 1,32.35) aus der Perspektive der Verklärungsepisode verständlicher (Lk 9,31.35) und die Aufgabe des Messias (Lk 2,25f.30ff.34.38) durch das ἔξοδος-Motiv (Lk 9,31) präzisiert. Somit ist die Zentralität der Verklärungsepisode gegenüber dem Markus-Text deutlicher betont, indem sie bei Lukas einen Höhepunkt bildet, weil das vorher Berichtete seine Erfüllung oder seine Weiterentwicklung bekommt und die danach folgenden theologisch relevanten Themen, die durch das Gebetsmotiv gekennzeichnet sind, Bezug auf die Gottessohnschaft und die ἔξοδος-Thematik und somit auf den Auftrag Jesu nehmen.

Dabei darf die Durchsetzung der eigenen theologischen Thematik durch die beim Leser vorausgesetzten Kenntnisse der biblischen und außerbiblischen Texte, die den Leser zur Intertextualität befähigen, nicht übersehen werden. Somit kann der Leser erkennen, dass Lukas den Markus-Text gemäß dem eigenen Konzept verarbeitet, indem er ihn durch die Intertextualität interpretiert und durch seine schriftstellerischen Fähigkeiten verarbeitet.

## LITERATURVERZEICHNIS

### 1. Texte

**Aland, K.**, Synopse der vier Evangelien. Griechisch-Deutsche Ausgabe der Synopsis Quattuor Evangeliorum, Stuttgart <sup>4</sup>1989.

**Aland, K. - Black, M. - Martini, C.M. - Metzger, B.M. - Wikgren, A.**, The Greek New Testament, UBS, Stuttgart <sup>4</sup>1983.

**Becker, J.**, Die Testamente der zwölf Patriarchen, JSHRZ, III/1, 15-163, Gütersloh 1974.

**Charles, R.H. (Hrsg.)**, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. With Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books (2 Bde.), Oxford 1913.

**Charlesworth, J.H. (Hrsg.)**, The Old Testament Pseudepigrapha (2 Bde.), Garden City 1983.1985.

**Ehrman, A.**, Babylonian and Jerusalem Talmud (3 Bde.), Jerusalem - Tel Aviv 1965-1969.

**Elliger, K. - Rudolph, W. (Hrsg.)**, Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 1967/77.

**Hennecke, E. - Schneemelcher, W. (Hrsg.)**, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung (2 Bde.), Tübingen <sup>4</sup>1968.1971.

**Hoffmann, H.**, Das sogenannte hebräische Henochbuch (3 Henoch). Nach dem Hugo Odeberg vorgelegten Material zum erstenmal ins Deutsche übersetzt (BBB 58), Königstein - Bonn <sup>2</sup>1985.

**Janssen, E.**, Testament Abrahams, JSHRZ, III/2, 193-256, Gütersloh 1975.

**Kisch, G.**, Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum (PMS 10), Notre Dame 1949.

**Kittel, R.**, Biblia Hebraica, Stuttgart <sup>16</sup>1971.

**Klijn, A.F.J.**, Die syrische Baruch-Apokalypse, JSHRZ, V/2, 103-191, Gütersloh 1976.

**Kuhn, K.G.**, Der tannaitische Midrasch Sifre zu Numeri (RT, II/3), Stuttgart 1959.

**Maier, J.**, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer (3 Bde.), München - Basel 1995-1996.

**Nestle, E., - Aland, K.**, Novum Testamentum graece, Stuttgart <sup>26</sup>1983.

**Prokopowicz, M.**, Księga Henocha hebrajska, 215-258, in: R. Rubinkiewicz (Hrsg.), Apokryfy Starego Testamentu, Warszawa 2000.



- Rahlfs, A.**, Septuaginta. Id est Vetus Testamentum iuxta, Stuttgart <sup>9</sup>1971.
- Rießler, P.**, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg <sup>5</sup>1928.
- Rubinkiewicz, R.**, Księga Henocha etiopska, 141-189, in: R. Rubinkiewicz (Hrsg.), Apokryfy Starego Testamentu, Warszawa 2000.
- Rubinkiewicz, R.**, Księga Henocha słowiańska, 197-213, in: R. Rubinkiewicz (Hrsg.), Apokryfy Starego Testamentu, Warszawa 2000.
- Schaller, B.**, Das Testament Hiobs, JSHRZ, III/3, 301-387, Gütersloh 1979.
- Schmidt, F.**, Le Testament grec d'Abraham, TSAJ 11, Tübingen 1986.
- Schreiner, J.**, Das 4. Buch Esra, JSHRZ, III/3, 301-387, Gütersloh 1981.
- Uhlig, S.**, Das Äthiopische Henochbuch, JSHRZ, V/6, 461-780, Gütersloh 1984.
- Windisch, H.**, Der Barnabasbrief (HNT), Tübingen 1920.
- Wittlieb, M.**, Testament Abrahama, 82-100, in: R. Rubinkiewicz (Hrsg.), Apokryfy Starego Testamentu, Warszawa 2000.
- Wünsche, A. (Hrsg.)**, Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim (5 Bde.), Leipzig 1880-1885 (= Hildesheim 1967).

## 2. Hilfsmittel

- Anz, H.**, Subsidia ad cognoscendum graecorum sermonem vulgarem e pentateuchi versione alexandrina, Halle 1894.
- Argyle, A.W.**, The Genetive Absolute in Biblical Greek, ExpT 69 (1957/1958) 285.
- Bauer, W.**, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Völlig neu bearbeitete Auflage von K. Aland und B. Aland (Hrsg.), Berlin - New York <sup>6</sup>1988.
- Beyer, K.**, Semitische Syntax im Neuen Testament, Göttingen <sup>2</sup>1968.
- Blaß, F. - Debrunner, A. - Rehkopf, F.**, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen <sup>17</sup>1990.
- Coenen, L. - Beyreuther, E. - Bietenhard, H.**, Theologisches Begriffslexikon zum NT, Wuppertal 1967 .
- Denis, A.-M.**, Concordance des Pseudepigraphes d'ancien Testament, Louvain 1987.

- Gesenius, W., - Buhl, F.,** Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin - Göttingen - Heidelberg, 1962.
- Helbing, R.,** Die Kausalsyntax der Verba bei der Septuaginta. Ein Beitrag zur Hebraismusfrage und zur Syntax der κοινή, Göttingen 1928.
- Jeremias, J.,** Die Sprache des Lukasevangelium. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums, Göttingen 1980.
- Liddell, H.G., - Scott, R.,** A Greek - English Lexicon. Revised and Augmented Throughout by H. St. Jones with the Assistance of R. McKenzie, with a Supplement, Oxford <sup>9</sup>1940 (=1977).
- Moulton, J.H.,** A Grammar of New Testament Greek, I: Prolegomena, Edinburgh <sup>3</sup>1908 (=1967).
- Moulton, J.H. - Howard, W.F.,** A Grammar of New Testament Greek, II: Accidence and Word-Formation. With an Appendix on Semitisms in the New Testament, Edinburgh 1929 (=1968).
- Moulton, J.H., - Turner, N.,** A Grammar of New Testament Greek, III: Syntax, Edinburgh 1963.
- Moulton, J.H., - Turner, N.,** A Grammar of New Testament Greek, IV: Style, Edinburgh 1976 (= 1980).
- Moulton, J.H., - Milligan, G.,** The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources, London 1930 (= 1972).
- Nestle, E., - Aland, K.,** Computer - Konkordanz zum Novum Testamentum Graece, Berlin - New York 1980.
- Rengstorff, K.H.,** A Complete Concordance to Flavius Josephus (4 Bde.), Leiden 1973-1983.
- Rost, L.,** Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschließlich der großen Qumran-Handschriften, Heidelberg 1971.
- Strack, H.L. - Stemberger, G.,** Einleitung in Talmud und Midrasch, München <sup>7</sup>1982.
- Zerwick, M.,** Graecitas Biblica, Roma <sup>2</sup>1955.
- Zorell, F.,** Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti, Roma 1960.

### 3. Kommentare

**Benoit, P. - Boismard, M.-E.**, Synopse des quatre Evangiles en Francais, II : Commentaire par M.-E. Boismard, Paris 1972.

**Boismard, M.-E.** siehe Benoit, P. - Boismard, M.-E.

**Bovon, F.**, Das Evangelium nach Lukas, 1. Teilband (Lk 1,1-9,50), EKK III/1, Zürich/Neukirchen 1989; 2. Teilband (Lk 9,51-14,35), EKK III/2, Zürich/Düsseldorf/Neukirchen 1996; 3. Teilband (Lk 15,1-19,27), EKK III/3, Zürich/Düsseldorf/Neukirchen 2001.

**Creed, J.H.**, The Gospel According to St. Luke, London <sup>4</sup>1953.

**Deissler, A.**, Zwölf Propheten III. Zefanja-Haggai-Sacharja-Maleachi, Stuttgart 1980.

**Ernst, J.**, Das Evangelium nach Markus, Regensburg 1981.

**Ernst, J.**, Das Evangelium nach Lukas, Regensburg 1977.

**Fitzmyer, J.A.**, The Gospel According to Luke (I-IX). Introductions, Translation, and Notes, Bd. I, New York <sup>2</sup>1985.

**Gnilka, J.**, Das Evangelium nach Markus, Zürich - Einsiedeln - Köln - Neukirchen 1978.1979.

**Grundmann, W.**, Das Evangelium nach Markus, Berlin <sup>8</sup>1980.

**Grundmann, W.**, Das Evangelium nach Lukas, Berlin <sup>6</sup>1971.

**Gryglewicz, F.**, Ewangelia wedlug sw. Lukasza. Wstep - Przeklad z oryginalu - Komentarz, Poznan 1974.

**Gundry, R.H.**, Mark. A Commentary on His Apology for the Cross, Grand Rapids, Michigan 1993.

**Haenchen, E.**, Die Apostelgeschichte, Göttingen <sup>12</sup>1959.

**Haenchen, E.**, Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangelium und der kanonischen Parallelen, Berlin <sup>2</sup>1968.

**Hauck, F.**, Das Evangelium des Lukas, Berlin <sup>4</sup>1934.

**Homerski, J.**, Ewangelia wedlug sw. Mateusza. Wstep - Przeklad z z oryginalu - Komentarz, Poznan 1979.

**Klein, H.**, Das Lukasevangelium. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Band I/3, Göttingen 2006.

- Klostermann, E.**, Das Markusevangelium, Tübingen <sup>5</sup>1971.
- Klostermann, E.**, Das Lukasevangelium, Tübingen <sup>3</sup>1975.
- Kremer, J.**, Lukasevangelium. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Würzburg 1988.
- Langkammer, H.**, Ewangelia wedlug sw. Marka. Wstep - Przeklad z oryginalu - Komentarz, Poznan 1977.
- Lohmeyer, E.**, Das Evangelium des Markus, Göttingen <sup>17</sup>1967.
- Lührmann, D.**, Das Markusevangelium, Tübingen 1987.
- Marshall, I.H.**, The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text, Exeter 1978.
- Pesch, R.**, Das Markusevangelium, HThK 2/1.2, Freiburg - Basel - Wien <sup>4</sup>1985.
- Plummer, A.**, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke, Edinburgh <sup>5</sup>1969.
- Radl, W.**, Das Evangelium nach Lukas I (Lk 1,1-9,50), Freiburg - Basel - Wien 2003.
- Rienecker, F.**, Das Evangelium nach Lukas, Wuppertaler Studienbibel, Wuppertal 1974.
- Schelkle, K.H.**, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief, Freiburg - Basel - Wien <sup>2</sup>1964.
- Schmid, J.**, Das Evangelium nach Lukas, Regensburg <sup>4</sup>1960.
- Schmid, J.**, Das Evangelium nach Markus, Regensburg <sup>4</sup>1963.
- Schmithals, W.**, Das Evangelium nach Markus, Gütersloh - Würzburg <sup>2</sup>1986.
- Schmithals, W.**, Das Evangelium nach Lukas, Zürich 1980.
- Schnackenburg, R.**, Das Johannesevangelium, Freiburg - Basel - Wien 2000.
- Schneider, G.**, Die Apostelgeschichte, Freiburg - Basel - Wien, 1980.
- Schürmann, H.**, Das Lukasevangelium, Freiburg - Basel - Wien <sup>3</sup>1984.
- Schweizer, E.**, Das Evangelium nach Lukas, Göttingen <sup>2</sup>1986.
- Stern, D.H.**, Kommentar zum jüdischen Neuen Testament (3 Bde), Neuhausen - Stuttgart 1996.
- Strack, H.L. - Billerbeck, P.**, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch (4 Bde.), München <sup>8</sup>1982-1983.
- Weiß, B.**, Die Evangelien des Markus und Lukas, Göttingen <sup>9</sup>1901.
- Wellhausen, J.**, Das Evangelium Lucae, Berlin 1904.

**Wiefel, W.**, Das Evangelium nach Lukas, Berlin 1988.

**Zahn, T.**, Das Evangelium des Lukas I-II, Leipzig - Erlangen <sup>4</sup>1920.

#### **4. Sonstige Literatur**

**Agua del, A.**, The Narrative of the Transfiguration as a Derashic Scenification of a Faith Confession (Mk 9,2-8 par.), NTS 39 (1993) 340-354.

**Allgeier, A.**, Semasiologische Beiträge zu ἐπισκιάζειν (Lk 1,35) aus Theophylakt und Philo, Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher 1 (1920) 131-141.

**Baer von, H.**, Der Heilige Geist in den Lukasschriften, BWANT 3/3, Stuttgart 1926.

**Baltensweiler, H.**, Die Verklärung Jesu. Historisches Ereignis und synoptische Berichte, AThANT 33, Zürich 1959.

**Balz, H.R.**, Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie, WMANT, 25, Neukirchen 1967.

**Balz, H.R.**, ὕπνος, ThWNT VIII, 545-556.

**Becker, U.**, Elia, Mose und Jesus. Zur Bedeutung von Mk 9,2-10, BN 110 (2001) 5-11.

**Behm, J.**, μορφή, ThWNT IV, 7750-767.

**Bendemann von, R.**, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ. Eine exegetische Untersuchung der Texte des so genannten Reiseberichts im Lukasevangelium, BZNW 101, Berlin 2001.

**Benko, S.**, The Magnificat. A History of the Controversy, JBL 86 (1967) 263-275.

**Berger, K.**, Historische Psychologie des Neuen Testaments, SBS 146/147, Stuttgart 1991.

**Beyer, H.W.**, ἕτερος, ThWNT II, 699-702.

**Bietenhard, H.**, Elias, ThBNT, 224-226.

**Blinzler, J.**, Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu (NTA, 17/4), Münster 1937.

**Blomberg, C.L.**, Interpreting the Parables, Leicester <sup>2</sup>1992.

**Böhlemann, P.**, Jesus und der Täufer. Schlüssel zur Theologie und Ethik des Lukas, MSSNTS, Cambridge 1997.

**Boismard, M.E.**, 'Elie dans la Nouveau Testament, 'Elie le prophete. Vol. 1 : Selon les ecritures et les traditions chretiennes, Brügge 1956, 116-128.

- Boobyer, G.H.**, St. Mark and the Transfiguration Story, Edinburgh 1942.
- Bousset, W. - Greßmann, H.**, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (HbNT 21), Tübingen <sup>3</sup>1926 (=1966).
- Bovon, F.**, Lukas in neuer Sicht. Gesammelte Aufsätze, BThSt 8, Neukirchen 1985.
- Bovon, F.**, Aktuelle Linien lukanischer Forschung, in: Ders., Lukas in neuer Sicht, 9-43.
- Bovon, F.**, Das Heil in den Schriften des Lukas, in: Ders., Lukas in neuer Sicht, 61-74.
- Büchele, A.**, Der Tod Jesu im Lukasevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23, FTS 26, Frankfurt 1978.
- Bultmann, R.**, Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, Göttingen <sup>9</sup>1979.
- Busse, U.**, Die Wunder des Propheten Jesus. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas, FzB 24, Stuttgart <sup>2</sup>1979.
- Busse, U.**, Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16-30, SBS 91, Stuttgart 1978.
- Busse, U.**, Nachfolge auf dem Weg Jesu. Ursprung und Verhältnis von Nachfolge und Berufung im Neuen Testament, in: H. Frankemölle, K. Kertelge (Hrsg.), Vom Urchristentum zu Jesus, FS für J. Gnilka, Freiburg - Basel - Wien, 1989.
- Busse, U.**, Jesus zwischen arm und reich. Lukas-Evangelium. Bibelauslegung für die Praxis 18, Stuttgart 1980.
- Busse, U.**, Das „Evangelium“ des Lukas. Die Funktion der Vorgeschichte im lukanischen Doppelwerk, in: C. Bussmann - W. Radl (Hrsg.), Der Treue Gottes trauen: Beiträge zum Werk des Lukas, FS für G. Schneider, Freiburg 1991, 161-179.
- Busse, U.**, Die Engelrede Lk 1,13-17 und ihre Vorgeschichte, in: C. Mayer - K. Müller - G. Schlmalenberg (Hrsg.), Nach den Anfängen fragen, FS für G. Dautzenberg, GSTR 8, Gießen 1994, 163-177.
- Busse, U.**, Das Programm des lukanischen Jesus: Befreiung, Wort und Antwort 37 (1996) 129-134.
- Busse, U.**, Dechiffrierung eines lukanischen Schlüsseltextes (Lk 19,11-27), in: U. Busse, R. Hoppe (Hrsg.), Von Jesus zum Christus. Christologische Studien, FS für P. Hoffmann, BZNW, Berlin - New York 1998, 425-443.
- Busse, U.**, Begegnung mit dem Wort nach Lk 5,1-11, in: R. Bieringer, G. van Belle, J. Verheyden, Luke and his Readers, FS A. Denaux, Leuven 2005.
- Cadbury, H.J.**, Lexical Notes on Luke-Acts I, JBL 44 (1925) 214-227.

- Cadbury, H.J.**, Lexical Notes on Luke-Acts III: Luke's Interest in Lodging, JBL 45 (1926) 305-322.
- Cadbury, H.J.**, The Making of Luke-Acts, London<sup>3</sup>1968.
- Cadbury, H.J.**, The Style and Literary Method of Luke, HThS 5/6, New York 1969.
- Caird, G.B.**, The Transfiguration, ExpT 67 (1955/56) 291-294.
- Carlston, C.E.**, Transfiguration and resurrection, JBL 80 (1961) 233-240.
- Conzelmann, H.**, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, BHTh 17, Tübingen<sup>7</sup>1993.
- Croatto, J.S.**, Jesus, Prophet like Elijah, and Prophet-Teacher like Moses in Luke-Acts, JBL 124/3 (2005) 451-465.
- Cullmann, O.**, Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen, Tübingen<sup>2</sup>1997.
- Daback, P.**, „Siehe, es erschienen Moses und Elias“ (Mt 17,3), Biblica 23 (1942) 175-189.
- Dabrowski, E.**, Przemienienie Chrystusa według Ewangelji synoptycznych, Warszawskie Studja Teologiczne 4, Warszawa 1931.
- Dabrowski, E.**, La Transfiguration de Jesus (= Scripta Pontificii Instituti Biblici 85), Rom 1939.
- Dalman, G.**, Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache, I: Einleitung und wichtige Begriffe, Leipzig<sup>2</sup>1930.
- Daniel, F.H.**, The Transfiguration (Mark 9,2-13 and Parallels). A Redaction Critical and Tradition-Historical Study (Diss. masch.), Vanderbilt University 1976 (University Microfilms International, Ann Arbor).
- Darrett, J.D.M.**, The Friend at Midnight: Asian Ideas in the Gospel of St. Luke, in: Donum Gentilicium. FS D. Daube, Oxford 1978, 78-87 (auch in: Ders., Studies in the New Testament, Bd. III, Leiden 1982, 31-41).
- Davies, J.G.**, The Prefiguration of the Ascension in the Third Gospel, JTS 6 (1955) 229-232.
- Davies, J.G.**, Jesus and the Role of the Prophet, JBL 64 (1945) 241-254.
- Delling, G.**, παραλαμβάνω, ThWNT IV, 11-15.
- Denis, A.M.**, Une Theologie de la Redemption: La Transfiguration S. Mc., VSp 101 (1956)

136-149.

**Dibelius, M.**, Die Lade Jahves. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, FRLANT 7, Göttingen 1906.

**Dibelius, M.**, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer, FRLANT 60, Göttingen 1911.

**Dibelius, M.**, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen <sup>5</sup>1966.

**Dietrich, W.**, Das Petrusbild der lukanischen Schriften, BWANT 94, Stuttgart 1972.

**Dignath, W. - Wibbing, S.**, Taufe - Versuchung - Verklärung = Handbücherei für den Religionsunterricht 3, Gütersloh 1966.

**Ebner, M.**, Jesus - ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditopnsprozeß, HBSt 15, Freiburg 1998.

**Ebner, M. - Heininger, B.**, Exegese des Neuen Testaments, UTB 2677, Paderborn 2005.

**Elbogen, I.**, Jewish Liturgy: A Comprehensive History, Philadelphia - Jerusalem 1993.

**Erlemann, K.**, Naherwartung und Parusie im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung, TANZ 17, Tübingen - Basel 1995.

**Feldkämper, L.**, Der betende Jesus als Heilsmittler nach Lukas = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin 29, St. Augustin 1978.

**Fiedler, P.**, Die Formel „und siehe“ im Neuen Testament, StANT 20, München 1969.

**Figueras, P.**, Symeon et Anne, ou le temoignage de loi des prophetes, NT 20 (1978) 84-99.

**Fitzmyer, J.A.**, The Priority of Mark and the „Q“ Source in Luke, in: J.A. Fitzmyer, Jesus and man's hope, 1 (Perspective book, 1), Pittsburgh 1970, 131-170.

**Fitzmyer, J.A.**, κύριος, EWNT II, 811-820.

**Förster, W.**, ὄρος, ThWNT V, 475-486.

**Franklin, E.**, Christ the Lord. A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts, London 1975.

**Frenschkowski, M.**, Offenbarung und Epiphanie, 2 Bde. zur Verklärung Bd.2, (176-191), M. Hengel - O. Hofius (Hrsg.), WUNT 2/80, Tübingen 1997.

**Friedrich, G.**, Lk 9,51 und die Entrückungschristologie des Lukas, in: P. Hoffmann, N. Brox, W. Pesch (Hrsg.), Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker, FS J. Schmid, Freiburg - Basel - Wien 1973, 48-77.

**Fuliga, J.B.**, The Temptation on the Mount of Transfiguration, AJTh 9 (1990) 331-340.



- Funk, R.W.**, Die Struktur der erzählenden Gleichnisse Jesu, in: W. Harnisch (Hrsg.), Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte, WdF 575, Darmstadt 1982.
- Galizzi, M.**, Gesu nel Getsemani, Rom 1972.
- Gamba, G.G.**, Agonia di Gesu, RivBib 16 (1968) 159-166.
- Garrett, S.R.**, Exodus from Bondage: Luke 9:31 and Acts 12:1-24, CBQ 52 (1990) 656-680.
- Gerber, W.**, Die Metamorphose Jesu, Mark 9,2f. par., ZhZ 23 (1967) 385-395.
- Gese, H.**, Zur Bedeutung Elias für die biblische Theologie, in: J. Adona, S.J., Hafemann, O. Hofius (Hrsg.), Evangelium, Schriftauslegung, Kirche, FS P. Stuhlmacher, Göttingen 1997, 126-150.
- Gils, F.**, Jesus prophete d'apres les evangiles synoptiques, Orientalia et Biblica Lovaniensia 2, Louvain 1957.
- Glöckner, R.**, Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas, Mainz 1976.
- Graubard, B.**, Das „Kaddisch“ – Gebet, in: M. Brocke u.a. (Hrsg.), Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen, Freiburg 1974, 102-119.
- Greeven, H.**, δέομαι, ThWNT II, 39-42.
- Greeven, H.**, εὐχομαι, ThWNT II, 774-782.799-808.
- Grundmann, W.**, σύν - μετά, ThWNT VII, 766-798.
- Grundmann, W.**, Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt, Stuttgart 1932.
- Gulin, E.G.**, Die Freude im Neuen Testament, Helsinki 1932.
- Gunkel, H.**, Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas, FS für A. von Harnack (ohne Titel und Hrsg.), Tübingen 1921, 43-60.
- Haacker, K.**, Das Bekenntnis des Paulus zur Hoffnung Israels nach der Apostelgeschichte des Lukas, NTS 31 (1985) 437-451.
- Haenchen, E.**, Historie und Verkündigung bei Mk und Lk, in: E. Haenchen, Bibel und Wir. Gesammelte Aufsätze - zweiter Band, Tübingen 1968, 156-181.
- Hahn, F.**, Christologische Hoheitstitel, FRLANT 83, Göttingen <sup>4</sup>1974.
- Harnack von, A.**, Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus (1 Kor 15,3ff) und die beiden Christusvisionen des Petrus, SPAW, Philosophisch-Historische Klasse, 1922, 62-80.

**Hatch, E.**, Essays in Biblical Greek, Oxford 1889.

**Hawkins, J.C.**, Horae Synopticae. Contributions to the Study of the Synoptic Problem, Oxford<sup>2</sup> 1909.

**Hauck, F.**, προσεύχομαι, ThWNT VI, 566-579.

**Hegermann, H.**, δόξα, EWNT, 832-841.

**Heininger, B.**, Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas, NTA 24, Münster 1991.

**Hengel, M.**, Jesus, der Messias Israel. Zum Streit über das „messianische Sendungsbewusstsein“ Jesu. In: I. Grunewald - S. Shaked - G.G. Stroumsa (Hrsg), „Messiah and Christos. Studies in the Jewish origins of Christianity, FS für D. Flusser, TSAJ 32, Tübingen 1992, 155-176.

**Hengel, M.**, Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr., AGSU 1, Leiden 1961.

**Herrenbrück, F.**, Jesus und die Zöllner. Historische und neutestamentlich-exegetische Untersuchung, WUNT 28, Tübingen 1990.

**Herrenbrück, F.**, Zum Vorwurf der Kollaboration des Zöllners mit Rom, ZNW 78 (1987) 186-199.

**Herrenbrück, F.**, Wer waren „Zöllner“?, ZNW 72 (1981) 178-194.

**Heschel, A.J.**, Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik. Information Judentum Bd. 3 (1989) 36.

**Hirsch, E.**, Frühgeschichte des Evangeliums, 2 Bde. Tübingen 1941.

**Hoffmann, P.**, Studien zur Theologie der Logienquelle, NTA NF 8, Münster<sup>3</sup> 1982.

**Höller, J.**, Die Verklärung Jesu. Eine Auslegung der neutestamentlichen Berichte. Freiburg 1937.

**Holtzmann, H.J.**, Die Synoptiker, HCI, Freiburg<sup>2</sup> 1892.

**Holzmeister, U.**, Einzeluntersuchungen über das Geheimnis der Verklärung Christi, Bib 21 (1940) 200-210.

**Homerski, J.**, Eliaz, Encyklopedia Katolicka IV, 885-886.

**Horstmann, M.**, Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27-9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums, NTA 6, Münster<sup>2</sup> 1973.

**Hultgard, A.**, Theophanie et presence divine dans le judaisme antique: Quelques remarques

a partir des textes „Intertestamentaires“, in: La littérature intertestamentaire, Colloque de Strasbourg, Paris 1985, 43-55.

**Iser, W.**, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, UTB 636, München <sup>3</sup>1990.

**Jeremias, J.**, Μωυσῆς, ThWNT IV, 852-878.

**Jeremias, J.**, Das Gebetsleben Jesu, ZNW 25 (1926) 123-140.

**Jeremias, J.**, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, WMANT 10, Neukirchen-Vluyn 1965.

**Jeremias, J.**, Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung, Calwer Hefte 50, Stuttgart <sup>3</sup>1965.

**Jeremias, J.**, Kennzeichen der ipsissima vox Jesu, in: J. Jeremias, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 145-152.

**Jeremias, J.**, Das tägliche Gebet im Leben Jesu und in der ältesten Kirche, in: J. Jeremias, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 67-80.

**Jeremias, J.**, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen <sup>10</sup>1984.

**Jeremias, J.**, Neutestamentliche Theologie, Tübingen <sup>4</sup>1988.

**Jervell, J.**, Gottes Treue zum untreuen Volk, in: C. Bussmann - W. Radl (Hrsg.), Der Treue Gottes trauen: Beiträge zum Werk des Lukas, FS für G. Schneider, Freiburg 1991, 15-27.

**Johannessohn, M.**, Das biblische καὶ ἐγένετο und seine Geschichte, ZVSF 53 (1925) 161-212.

**Johannessohn, M.**, Das biblische καὶ ἰδοὺ in der Erzählung samt seiner hebräischen Vorlage, ZVSF 67 (1940) 30-84.

**Johnson, L.T.**, The Acts of the Apostles, Sacra Pagina Series V, Minnesota 1992.

**Johnson, L.T.**, The Literary Function of Possessions in Luke-Acts, SBLDS 39, Missoula 1977.

**Johnson, L.T.**, The Gospel of Luke, Sacra Pagina Series III, Minnesota 1991.

**Jozwiak, F.**, Znaczenie modlitwy w dziełach św. Łukasza, in: F. Gryglewicz, Studia z teologii św. Łukasza, Poznań 1973, 125-140.

**Junod, E.**, Polymorphie du Dieu Sauveur, in: J. Ries (Hrsg.), Gnosticisme et monde hellénistique, (PIOL), Louvain - La - Neuve 1982, 38-46.

**Kaut, T.**, Befreier und befreites Volk. Traditions- und redaktionsgeschichtliche

Untersuchung zu Magnifikat und Benediktus im Kontext der vorlukanischen Kindheitsgeschichte, BBB 77, Meisenheim 1990.

**Keller, C.A.**, Wer war Elia?, Theologische Zeitschrift 16 (1960) 298-313.

**Kellermann, U.**, Zu den Elia-Motiven in den Himmelfahrtsgeschichten des Lukas, in: P. Mommer/W. Thiel (Hrsg.), Altes Testament. Forschung und Wirkung, FS für G. Reventlow, Frankfurt am Main 1994, 123-137.

**Kenny, A.**, The transfiguration and the Agony in the Garden, CBQ 19 (1957) 444-452.

**Kingsbury, J.D.**, Conflict in Luke. Jesus, Authorities, Disciples, Minneapolis 1991.

**Kingsbury, J.D.**, Jesus as the "prophetic Messiah" in Luke's Gospel, in: Malherbe, A.J. - Meeks, W.A. (Hrsg.), The Future of Christology, FS für L.E. Keck, Minneapolis 1993, 29-42.

**Kittel, G. - v. Rad, G.**, δόξα, ThWNT II, 236-256.

**Kittel, G.**, Die Herrlichkeit Gottes, Gießen 1934.

**Klein, H.**, Das Magnifikat als jüdisches Frauengebet, Kerygma und Dogma 43 (1997) 258-267.

**Kokot, M.**, Znaczenie i główna myśl przedmarkowego opowiadania o przemienieniu paskim, CT 51 (1981) 33-47.

**Kudasiewicz, J.**, Ewangelie synoptyczne dzisiaj, Biblioteka "Wiezi" 53, Warszawa 1986.

**Kudasiewicz, J.**, Ewangelie synoptyczne, in: R. Rubinkiewicz, Wstęp do Nowego Testamentu, Pallottinum, Poznań 1996

**Kudasiewicz, J.**, "Jerusalem deptana będzie przez pogan ... ." (Lk 21,20-24), RTK 19 (1972/1) 83-92.

**Kudasiewicz, J.**, Łukasz - ewangelista historii zbawienia, RTK 32 (1985/1) 75-98.

**Kudasiewicz, J.**, Życie ukryte i działalność Jezusa Chrystusa, in: W. Granat, E. Kopec (Hrsg.), Jezus Chrystus, Towarzystwo Naukowe KUL, Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego 53, Lublin 1982, 100-175.

**Kudasiewicz, J.**, Nazwy Jeruzalem i Jerozolima w użyciu św. Łukasza, RTK 20 (1973/1) 17-36.

**Kudasiewicz, J.**, Znaczenie Jeruzalem w czasie działalności galilejskiej Jezusa (Lk 4,14-9,50), RTK 17 (1970/1) 43-59.

**Kudasiewicz, J.**, Teologia Ewangelii synoptycznych. Bd.I, RW KUL, Lublin 1986.

- Kuhn, P.**, Offenbarungsstimmen im antiken Judentum. Untersuchungen zur Bat Qol und verwandten Phänomenen, TSAJ 20, Tübingen 1989.
- Kümmel, W.G.**, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg <sup>21</sup>1983.
- Lampe, G.W.H.**, The Lucan Portrait of Christ, NTS 2 (1955/56) 160-175.
- Lentzen-Deis, F.**, „Das Motiv der „Himmelsöffnung“ in verschiedenen Gattungen der Umweltliteratur des Neuen Testaments“, Bib 50 (1969) 301-327.
- Lentzen-Deis, F.**, Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen, FThSt, Frankfurt - Main 1970.
- Lentzen-Deis, F.**, Beten kraft des Gebetes Jesu, GuL 48 (1975) 164-178.
- Lentzen-Deis, F.**, Methodische Überlegungen zur Bestimmung literarischer Gattungen im Neuen Testament, Biblica 62 (1981) 1-20.
- Leon-Dufour, X.**, La Transfiguration de Jesu, in: Etudes d' Evangile. Paris 1965, 84-122.
- Lindblom, J.**, Geschichte und Offenbarung. Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum. Lund 1968 (Acta reg. societatis humanorum litterarum Ludensis 65).
- Linnemann, E.**, Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung, Göttingen <sup>6</sup>1975.
- Lohfink, G.**, Die Himmelfahrt. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas, StANT 26, München 1971.
- Lohmeyer, E.**, Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium, ZNW 21 (1922) 185-215.
- Lohse, E.**, πρόσωπον, ThWNT VI, 769-781.
- Lohse, E.**, χεῖρ, ThWNT IX, 413-427.
- Mach, M.**, Christus Mutans. Zur Bedeutung der „Verklärung Jesu“ im Wechsel von jüdischer Messianität zur neutestamentlichen Christologie. In: Messiah and Christos. Studies in the Jewish origins of Christianity, FS für D. Flusser, (Hrsg) I. Grunenwald, S. Shaked, G.G. Stroumsa, TSAJ 32, J.C.B. Mohr, Tübingen 1992, 177-198.
- Macholz, C.**, Das „Pasivum divinum“, seine Anfänge im Alten Testament und der „Hofstil“, ZNW 81 (1990) 247-253.
- Manek, J.**, The New Exodus in the Books of Luke, NovTes 2 (1957) 8-23.
- Margreth, J.**, Das Gebetsleben Jesu Christi, des Sohnes Gottes, Münster 1902.
- Marshall, H.I.**, Tradition and Theology in Luke (8,5-15), TynB 20 (1969) 56-75.
- Masson, Ch.**, La transfiguration de Jesu (Marc 9,2-13), RThPh III/9 (1964) 1-14.

- Maurer, C.,** τίθημι, ThWNT VIII, 152-170.
- McGuckin, J.A.,** The Patristic Exegesis of the Transfiguration, StPatr 18 (1985) 327-341.
- Merklein, H.,** Die Jesusgeschichte synoptisch gelesen, SBS 156, Stuttgart 1994.
- Merklein, H.,** Der Jüngerkreis, in: K. Müller (Hrsg.), Die Aktion Jesu und die Re-Aktion der Kirche. Jesus von Nazareth und die Anfänge der Kirche, Würzburg, 1972.
- Meyer, H.A.W.,** Kritisch exegetisches Handbuch über die Evangelien des Markus und Lukas, Göttingen <sup>3</sup>1855.
- Meyer, R.,** Der Prophet aus Galiläa. Studie zum Jesusbild der ersten Evangelien, Darmstadt 1970.
- Michaelis, W.,** εἴσοδος, ThWNT V, 108-113.
- Michaelis, W.,** λευκός, ThWNT IV, 247-256.
- Michaelis, W.,** ὁράω, ThWNT V, 315-382.
- Michaelis, W.,** σκηνή, ThWNT VII, 369-396.
- Michel, O.,** ὁμολογέω, ThWNT V, 199-220.
- Mielcarek, K.,** Jezus - Ewangelizator ubogich (Lk 4,16-30). Studium z teologii sw. Lukasza, Lublin 1994.
- Miyoshi, M.,** Der Anfang des Reiseberichtes Lk 9,51-10,24. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, AnBib 60, Rom 1974.
- Miyoshi, M.,** Das jüdische Gebet „shema“ und die Abfolge der Traditionsstücke in Lk 10-13, AJBI 7 (1981) 70-123.
- Moessner, D.P.,** The Death of the Prophet like Moses according to Luke, SBL (1982) 319-340.
- Moessner, D.P.,** Suffering, Intercession and Eschatological Atonement: An Uncommon Common View in the Testament of Moses and in Luke-Acts, in: Charlesworth, J.H. - Evans, C.A. (Hrsg.), The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation, Journal for the Study of the Pseudepigrapha. S. 14 / Studies in Scripture in Early and Christianity 2, Sheffield 1993, 202-227.
- Moessner, D.P.,** Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lucan Travel Narrative, Minneapolis <sup>3</sup>1998.
- Morgenthaler, R.,** Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis. Gestalt und Gehalt der Kunst des Lukas I-II, AbhThANT 14/15, Zürich 1948.

- Morgenthaler, R.**, Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes, Zürich - Frankfurt am Main 1958.
- Moule, C.F.D.**, The Christology of Acts, in: L.E. Keck - J.L. Martyn (Hrsg.), Studies in Luke-Acts, FS für P. Schubert, London 1968, 159-185.
- Müller, H.P.**, Die Verklärung Jesu. Eine motivgeschichtliche Studie, ZNW 51 (1960) 56-64.
- Müller, P.-G.**, Gebet, NBL V, 739-746, zu αἰτέω, 742-743.
- Müller, P.-G.**, Gebet, NBL V, 739-746, zu δέομαι, 743.
- Müller, P.-G.**, Gebet, NBL V, 739-746, zu προσεύχομαι, 743-744.
- Müller, A.R.**, Stimme, NBL XIII, 710f.
- Nave, P.**, Höre Israel - Talmudische und liturgische Traditionen über Dt 6,4-9; 11,13-21; Num 15,37-41, in: M. Brocke u.a. (Hrsg.), Das Vaterunser, Gemeinsames im Beten von Juden und Christen, Freiburg 1974.
- Neirynck, F.**, Minor Agreements Matthew - Luke in the Transfiguration Story, in: F. Neirynck, Evangelica. Gospel Studies - Etudes d'évangile (BETL, 60), Leuven 1982, 797-810 (zuvor abgedruckt in: P. Hoffmann, N. Brox, W. Pesch (Hrsg.), Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker, FS für J. Schmid, Freiburg - Basel - Wien 1973, 253-266.
- Niemand, Ch.**, Studien zu den Minor Agreements der synoptischen Verklärungsperikopen. Eine Untersuchung der literarkritischen Relevanz der gemeinsamen Abweichungen des Matthäus und Lukas von Markus 9,2-10 für die synoptische Frage, Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, Bd. 352, Frankfurt - Bern - New York - Paris 1989.
- Noth, M.**, Überlieferungsgeschichtliche Studien, Tübingen 1957.
- Nützel, J.M.**, Die Verklärungserzählung im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, FzB 6, Würzburg 1973.
- Nützel, J.M.**, μεταμορφώω, EWNT II, 1021f.
- Oepke, A.**, ἀνὴρ, ThWNT I, 362-364.
- Oepke, A.**, ἐπιστάτης, ThWNT II, 619f.
- Oepke, A.**, νεφέλη, ThWNT IV, 904-912.
- Öhler, M.**, Elia im Neuen Testament. Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum, BZNW 88, Berlin - New York 1997.

- Öhler, M.,** Die Verklärung (Mk 9, 1-8): Die Ankunft der Herrschaft Gottes auf der Erde, *Novum Testamentum* 38, 3 (1996) 197-217.
- O'Toole, R.F.,** *L'unita della teologia di Luca*, Torino 1994.
- Osten-Sacken von der, P.,** Zur Christologie des lukanischen Reiseberichts, *EvTh* 33 (1973) 476-496.
- Ott, W.,** Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie, *StANT* 12, München 1965.
- Pacewicz, Ch.,** Die Bedeutung des Kontextes für das Verständnis der Verklärungssperikope, in: *Prorok potezny czynem i slowem*, FS für J. Kudasiewicz, Lublin 1997, 235-253.
- Paulsen, H.,** Die Witwe und der Richter (Lk 18,18,1-8), *ThGI* 74 (1984) 13-39.
- Pellegrini, S.,** *Elija - Wegbereiter des Gottessohnes. Eine textsemiotische Untersuchung im Markusevangelium*, HBS 26, Freiburg 2000.
- Pesch, R.,** *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*, Düsseldorf 1968.
- Pesch, R.,** Der reiche Fischfang. Lk 5,1-11/Joh 21,1-14. Wundergeschichte - Berufubgserzählung - Erscheinungsbericht, Düsseldorf 1969.
- Pesch, R.,** Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage, *QD* 52, Freiburg 1970.
- Philonenko, M.,** Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger, UTB 2312, Tübingen 2002.
- Pittner, B.,** Studien zum lukanischen Sondergut. Sprachliche, theologische und formkritische Untersuchungen zu Sondergutttexten in Lk 5-19, *EThSt* 18, Leipzig 1991.
- Pokorny, P.,** *Theologie der lukanischen Schriften*, Göttingen 1998.
- Potterrie, I., de la,** Les deux nomes de Jerusalem dans L'évangile de Luc, *RSR* 69 (1981) 57-70.
- Prieur, A.,** Die Verkündigung der Gottesherrschaft. Exegetische Studien zum lukanischen Verständnis von βασιλεία τοῦ θεοῦ, *WUNT* 11.89, Tübingen 1996.
- Radl, W.,** Befreiung aus dem Gefängnis. Die Darstellung eines biblischen Grundthemas in Apg 12, *BZ* 27 (1983) 81-96.
- Radl, W.,** Rettung in Israel, in: C. Bussmann - W. Radl (Hrsg.), *Der Treue Gottes trauen: Beiträge zum Werk Lukas*, FS für G. Schneider, Freiburg 1991, 43-60.
- Räisänen, H.,** *The «Messianic Secret» in Mark's Gospel*, Edinburgh 1990.
- Ramsey, A.M.,** The Time of the Transfiguration, *Exp* VII, 6, 1908, 557-562.



- Ramsey, A.M.**, The Glory of God and the Transfiguration of Christ, London 1949.
- Ramsey, A.M.**, Doxa. Gottes Herrlichkeit und Christi Verklärung. Einsiedeln 1969. Dieses Buch ist eine Übersetzung der 1967 erschienenen 2. Auflage des Werkes: The Glory of God and the Transfiguration of Christ. Zur Verklärungserzählung siehe 139-201.
- Rehkopf, F.**, Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch, WUNT 5, Tübingen 1959.
- Reid, B.E.**, The Transfiguration: A Source- and Redaction-Critical Study of Luke 9:28-36, CRB 32, Paris 1993.
- Reinmuth, E.**, Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments, UTB 2310, Göttingen 2002.
- Rese, M.**, Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas, StNT 1, Gütersloh 1969
- Richter, W.**, Formgeschichte und Sprachwissenschaft, ZAW 82 (1970) 216-225.
- Richter, W.**, Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971.
- Riesenfeld, H.**, Jesus transfigure, Kopenhagen 1947.
- Riesenfeld, H.**, Jesus als Prophet, in: Spiritus et Veritas, FS für K. Kundzins, Societas Theologorum Universitatis Latviensis 1953, 135-148.
- Riesner, R.**, Versuchung und Verklärung, Theol. Beiträge 33 (2002) 197-207.
- Ringe, S.H.**, Luke 9:28-36: The Beginning of an Exodus, Semeia 28 (1983) 83-99.
- Rivera, L.F.**, Interpretatio Transfigurationis Iesu in redazione evangelii Marci, VD 46 (1968) 99-104.
- Rohde, J.**, Die redaktionsgeschichtliche Methode. Einführung und Sichtung des Forschungsstandes, Hamburg 1966.
- Rordorf, W.**, Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum, Zürich 1962.
- Rössler, D.**, Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie, Neukirchen 1960.
- Sabbe, M.**, La redaction du recit de la Transfiguration, La Venue du Messie. Misme et Eschtologie, Tournai 1962, 65-100.
- Saussure, F. de**, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin <sup>2</sup>1967.
- Schille, G.**, Grundzüge des Gebetes nach Lukas, in: C. Bussmann - W. Radl (Hrsg.), Der

Treue Gottes trauen: Beiträge zum Werk Lukas, FS für G. Schneider, Freiburg 1991, 215-227.

**Schmid, J.,** Matthäus und Lukas. Eine Untersuchung des Verhältnisses ihrer Evangelien, BibSt, 23/2-4, Freiburg 1930.

**Schmidt, K.L.,** Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung, Berlin<sup>2</sup> 1919 (Nachdruck Darmstadt 1964).

**Schmithals, W.,** Der Markusschluß, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf, ZThK 69 (1972) 379-411.

**Schnackenburg, R.,** Die Erwartung des Propheten nach dem Neuen Testament und den Qumran-Texten, StEv I (1959) 622-639.

**Schnackenburg, R.,** Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien, HThKNT Supplementband 4, Freiburg 1993.

**Schneider, G.,** βαίνω, ThWNT I, 517.

**Schneider, G.,** ὕπνος, EWNT III, 958.

**Schneider, G.,** Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22,54-71. Studien zur lukanischen Darstellung der Passion, StANT XXII, München 1969.

**Schneider, G.,** Engel und Blutschweiß (Lk 22,43-44). „Redaktionsgeschichte“ im Dienst der Textkritik, BZ NF (1976) 112-116.

**Schneider, G.,** Gott und Christus als ΚΥΡΙΟΣ - nach der Apostelgeschichte, in: G. Schneider, Lukas, Theologe der Heilsgeschichte. Aufsätze zum lukanischen Doppelwerk (BBB, 59), Königstein - Bonn 1985, 213-226 (zuvor schon abgedruckt in: J. Zmijewski - E. Nellessen (Hrsg.), Begegnung mit dem Wort (BBB, 53) (= Fs. H. Zimmermann), Bonn 1980, 161-174).

**Schneider, G.,** Die Bitte um das Kommen des Geistes im lukanischen Vaterunser (Lk 11,2 v. 1.), in: W. Schrage (Hrsg.), Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments, Berlin - New York 1986.

**Schnellbächer, E.L.,** ΚΑΙ ΜΕΤΑ ἩΜΕΡΑΣ ἙΞ (Markus 9,2), ZNW 71 (1980) 252-257.

**Schnelle, U.,** Einleitung in das Neue Testament, Göttingen <sup>2</sup>1996.

**Schneider, F.,** Ausschließen und ausgeschlossen werden. Beobachtungen zur Struktur des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner Lk 18,10-14a, BZ 24 (1980) 42-56.

**Scholten, C.,** Ein unerkannter Quaestioneskommentar (Exc. Theol. 4F) und die Deutung der Verklärung Christi in frühchristlichen Texten, Vigiliae Christianae 57 (2003) 389-410.

**Schönweiß, H.**, αἰτέω, ThBNT, 421-424.

**Schönweiß, H.**, γονυπετέω, ThBNT, 424-425.

**Schönweiß, H.**, δέομαι, ThBNT, 425-426.

**Schönweiß, H.**, προσεύχομαι, ThBNT, 426-430.

**Schönweiß, H.**, προσκυνέω, ThBNT, 430-431.

**Schrage, W.**, συναγωγή, ThWNT VII, 798-850.

**Schramm, T.**, Der Markusstoff bei Lukas. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung, Hamburg 1966.

**Schreiber, J.**, Die Christologie des Markusevangeliums. Beobachtungen zur Theologie und Komposition des zweiten Evangeliums, ZThK 58 (1961) 154-183.

**Schreiner, J.**, Magnificat. Gebet aus Gottes Wort, ThGl 88 (1998) 13-25.

**Schrenk, G.**, βαρέω, ThWNT I, 556-559.

**Schulz, S.**, ἐπισκιάζειν, ThWNT VII, 401-403.

**Schütz, Ch.**, Die Verklärung Jesu, MySal III/2, Zürich 1969.

**Schürmann, H.**, Jesu Abschiedsrede Lk 22,21-38, NtlAbh XX/5, Münster 1957.

**Schürmann, H.**, Der Abendmahlsbericht Lukas 22,7-38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung, in: H. Schürmann, Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament, Düsseldorf 1970, 108-150.

**Schürmann, H.**, Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20. II. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22,7-38, NtlAbh XX/4, Münster<sup>2</sup>1970.

**Schweizer, E.**, πνεῦμα, ThWNT VI, 387-453.

**Scriba, A.**, Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie. Seine Elemente, Einbindung in Geschehensabläufe und Verwendungsweisen in altisraelitischer, frühjüdischer und frühchristlicher Literatur, Göttingen 1995.

**Sellin, G.**, Einige symbolische und esoterische Züge im Markus-Evangelium, in: D.-A. Koch/G. Sellin/A. Lindemann (Hrsg.), Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche. FS für W. Marxen, Gütersloh 1989, 74-90.

**Sesboüe, D. - Leon-Dufour, X.**, Sen, STB, 868-871.

**Stählin, G.,** ξένοϛ, ThWNT V, 1-36.

**Stählin, G.,** Das Bild der Witwe. Ein Beitrag zur Bildersprache der Bibel und zur Personifikation in der Antike, JAC 17 (1974) 5-20.

**Standhartinger, A.,** Jesus, Elija und Mose auf dem Berg. Traditionsgeschichtliche Überlegungen zur Verklärungsgeschichte (Mk 9,2-8), BZ 47 (2003) 66-85.

**Steck, O.H.,** Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum, WMANT 23, Neukirchen 1967.

**Stefaniak, L.,** Przypowiesci o modlitwie u sw. Lukasza, RBL 8 (1955) 84-107.

**Stegemann, W.,** „Licht der Völker“ bei Lukas, in: C. Bussmann - W. Radl (Hrsg.), Der Treue Gottes trauen: Beiträge zum Werk Lukas. FS für G. Schneider, Freiburg 1991, 81-97.

**Stegemann, W.,** Jesus als Messias in der Theologie des Lukas, in: E. Stegemann (Hrsg.), Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart - Berlin - Köln 1993, 21-40.

**Stegemann, E., - Stegemann, W.,** Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart 1995.

**Steichele, H.-J.,** Der leidende Sohn Gottes, BU 14 (= MUS), Regensburg 1980.

**Stein, R.H.,** Is the Transfiguration (Mark 9,2-8) a Misplaced Resurrection Account?, JBL 95 (1976) 79-96.

**Streeter, B.H.,** The Four Gospels. A Study of Origins Treating of the Manuscripts, Tradition, Sources, Authorship and Dates, London 1930.

**Struppe, U. - Radl, W.,** Herrlichkeit, NBL VII, 131-135.

**Suhl, A.,** Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium, Gütersloh 1965.

**Sylva, D.,** Ierousalem and Hierosoloma in Luka-Acts, ZNW 74 (1983) 207-221.

**Synowiec, J.S.,** Na poczatku. Wybrane zagadnienia Piecioksięgu, ATK, Warszawa 1987.

**Theissen, G.,** Urchristliche Wundergeschichte. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, StNT 8, Gütersloh 1974.

**Teodorowicz, J.,** Herold Chrystusa na tle epoki, Poznan 1937.

**Theobald, M.,** „Jesus und seine Jünger.“ Ein problematisches Gruppenbild, TQ 173 (1993) 219-227.

- Thrall, M.E.**, Elijah and Moses in Mark's Account of the Transfiguration, NTS 16 (1970) 305-317.
- Toit du, A.B.**, Der Aspekt der Freude im urchristlichen Abendmahl, Winterthur 1965.
- Vielhauer, Ph.**, Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums, in: E. Dinkler (Hrsg.), Zeit und Geschichte, Dankesgabe an R. Bultmann, Tübingen 1964, 155-169.
- Vögtle, A.**, Das Vaterunser - ein Gebet für Juden und Christen?, in: M. Brocke u.a. (Hrsg.), Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen, Freiburg 1974, 165-195.
- Völkel, M.**, Zur Deutung des Reichs Gottes bei Lukas, ZNW 65 (1974) 57-70.
- Völter, D.**, Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht, Straßburg 1911.
- Volz, P.**, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinistischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur, Tübingen 1934.
- Voss, G.**, Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen, Studia Neotestamentica II, Paris - Brügge 1965.
- Wehrle, J.**, Angesicht, NBL I, 104-107.
- Weigelt, P.**, ἱμᾶτιον, ThBNT, 83.
- Weimar, P.**, Elija, NBL IV, 516-520.
- Weiser, A.**, Theologie des Neuen Testaments II. Die Theologie der Evangelien, Stuttgart 1993.
- Weiss, J.**, Die Predigt Jesu vom Reich Gottes, Göttingen <sup>2</sup>1900.
- Weisse, C.H.**, Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch betrachtet I.II, Leipzig 1838.
- Wette de, W.M.L.**, Kurze Erklärung der Evangelien des Lukas und Markus, Leipzig <sup>2</sup>1839.
- Wiater, W.**, Komposition als Mittel der Interpretation im lukanischen Doppelwerk, Bonn 1972.
- Wilke, C.G.**, Der Urevangelist oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältnis der drei ersten Evangelien, Dresden - Leipzig 1838.
- Wilkens, W.**, Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen, WMANT 5, Neukirchen <sup>3</sup>1974.
- Wilkens, W.**, Die Auslassung von Mark, 6,45-8,26 bei Lukas im Licht der Komposition Luk.

9,1-50, ThZ 32 (1976) 193-200.

**Wilkens, W.**, Die theologische Struktur der Komposition des Lukasevangeliums, ThZ 34 (1978) 1-13.

**Willi, T.**, Christliches Beten angesichts der jüdischen Praxis. Alttestamentliche und jüdische Aspekte zu einer Lehre des Gebets, in: S. Lauer (Hrsg.), Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n. Chr.), Judaica et Christiana, Bern - Berlin - Frankfurt/M - New York - Paris - Wien, 1992, 11-24.

**Witczyk, H.**, Teofania w Psalmach, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Krakow 1985.

**Witczyk, H.**, „Pokorny wolal, i Pan go wysluchal“ (Ps 34,7a). Model komunikacji diafanicznej w Psalmach, RW KUL, Lublin 1997.

**Wolter, M.**, Die Pastoralbriefe als Paulustradition, FRLANT 146, Göttingen 1988.

**Zehrer, F.**, Gedanken zum Jerusalem-Motiv im Lukasveangelium, in: Memoria Jerusalem, FS für F. Wikenhauser, Graz 1977.

**Zerwick, M.**, Untersuchungen zum Markus-Stil. Ein Beitrag zur stilistischen Durcharbeitung des Neuen Testaments, SPIB, Rom 1937.

**Ziesler, J.A.**, The Transfiguration Story and the Markan Soteriology, ExpT 81 (1967-70) 263-268.

**Zehrer, F.**, Gedanken zum Jerusalem-Motiv im Lukasevangelium, in: Memoria Jerusalem, FS für F. Wikenhauser, Graz 1977, 117-127.

**Zimmermann, H.**, Das Gleichnis vom Richter und der Witwe (Lk 18,1-8), in: Die Kirche des Anfangs, FS für H. Schürmann, Freiburg u.a. 1978, 79-95.